LIBRARY OF
WELLESLEY COLLEGE

From the Library of
Henry F. Schwarz

BIBLIOTHEK DER PHILOSOPHEN

GELEITET VON FRITZ MAUTHNER

ZEHNTER BAND

SCHOPENHAUERS WERKE III

SCHOPENHAUER

DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG

HERAUSGEGEBEN VON

LUDWIG BERNDL

ZWEITER BAND

1 · 9 · 1 · 3

MÜNCHEN BEI GEORG MÜLLER

B
3138
1912
v. 2

INHALTSVERZEICHNIS DES ZWEITEN BANDES

ERGÄNZUNGEN ZUM ERSTEN BUCH

ERSTE HÄLFTE: DIE LEHRE VON DER ANSCHAULICHEN VORSTELLUNG

Seite

Kap. 1. Zur idealistischen Grundansicht 5
„ 2. Zur Lehre von der anschauenden oder Verstandes-Erkenntniss 25
„ 3. Ueber die Sinne 34
„ 4. Von der Erkenntniss a priori 41

ZWEITE HÄLFTE: DIE LEHRE VON DER ABSTRAKTEN VORSTELLUNG, ODER DEM DENKEN

Kap. 5. Vom vernunftlosen Intellekt 71
„ 6. Zur Lehre von der abstrakten, oder Vernunft-Erkenntniss 76
„ 7. Vom Verhältniss der anschauenden zur abstrakten Erkenntniss 86
„ 8. Zur Theorie des Lächerlichen 111
„ 9. Zur Logik überhaupt 126
„ 10. Zur Syllogistik 132
„ 11. Zur Rhetorik 145
„ 12. Zur Wissenschaftslehre 147
„ 13. Zur Methodenlehre der Mathematik . . . 159
„ 14. Ueber die Gedankenassociation 162
„ 15. Von den wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts 168

Seite

Kap. 16. Ueber den praktischen Gebrauch der Vernunft und den Stoicismus 182
„ 17. Ueber das metaphysische Bedürfniss des Menschen 196

ERGÄNZUNGEN ZUM ZWEITEN BUCH

Kap. 18. Von der Erkennbarkeit des Dinges an sich 239
„ 19. Vom Primat des Willens im Selbstbewusstseyn 251
„ 20. Objektivation des Willens im thierischen Organismus 310
„ 21. Rückblick und allgemeinere Betrachtung . 340
„ 22. Objektive Ansicht des Intellekts 344
„ 23. Ueber die Objektivation des Willens in der erkenntnisslosen Natur 371
„ 24. Von der Materie 387
„ 25. Transscendente Betrachtungen über den Willen als Ding an sich 405
„ 26. Zur Teleologie 417
„ 27. Vom Instinkt und Kunsttrieb 436
„ 28. Charakteristik des Willens zum Leben . . 445

ERGÄNZUNGEN ZUM DRITTEN BUCH

Kap. 29. Von der Erkenntniss der Ideen 463
„ 30. Vom reinen Subjekt des Erkennens . . . 467
„ 31. Vom Genie 479
„ 32. Ueber den Wahnsinn 508
„ 33. Vereinzelte Bemerkungen über Naturschönheit 514
„ 34. Ueber das innere Wesen der Kunst . . . 516
„ 35. Zur Aesthetik der Architektur 522
„ 36. Vereinzelte Bemerkungen zur Aesthetik der bildenden Künste 533
„ 37. Zur Aesthetik der Dichtkunst 540
„ 38. Ueber Geschichte 560
„ 39. Zur Metaphysik der Musik 571

ERGÄNZUNGEN ZUM VIERTEN BUCH

Kap. 40. Vorwort 591
„ 41. Ueber den Tod und sein Verhältniss zur Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich . . . 593
„ 42. Leben der Gattung 654
„ 43. Erblichkeit der Eigenschaften 663
„ 44. Metaphysik der Geschlechtsliebe 681
„ 45. Von der Bejahung des Willens zum Leben 730

Seite

Kap. 46. Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens 736
„ 47. Zur Ethik 756
„ 48. Zur Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben 774
„ 49. Die Heilsordnung 815
„ 50. Epiphilosophie 823

ERGÄNZUNGEN
ZUM
ERSTEN BUCH

„Warum willst du dich von uns Allen
Und unsrer Meinung entfernen?“ —
Ich schreibe nicht euch zu gefallen,
Ihr sollt was lernen.

Goethe.

ZUM ERSTEN BUCH.

ERSTE HÄLFTE

DIE

LEHRE VON DER ANSCHAULICHEN VORSTELLUNG

(Zu §. 1—7 des ersten Bandes.*)

*) S. 3—43 dieser Ausgabe.

KAPITEL 1.

ZUR IDEALISTISCHEN GRUNDANSICHT.

Im unendlichen Raum zahllose leuchtende Kugeln, um jede von welchen etwan ein Dutzend kleinerer, beleuchteter sich wälzt, die inwendig heiss, mit erstarrter, kalter Rinde überzogen sind, auf der ein Schimmelüberzug lebende und erkennende Wesen erzeugt hat; — dies ist die empirische Wahrheit, das Reale, die Welt. Jedoch ist es für ein denkendes Wesen eine missliche Lage, auf einer jener zahllosen im gränzenlosen Raum frei schwebenden Kugeln zu stehen, ohne zu wissen woher noch wohin, und nur Eines zu seyn von unzählbaren ähnlichen Wesen, die sich drängen, treiben, quälen, rastlos und schnell entstehend und vergehend, in anfangs- und endloser Zeit: dabei nichts Beharrliches, als allein die Materie und die Wiederkehr der selben, verschiedenen, organischen Formen, mittelst gewisser Wege und Kanäle, die nun ein Mal da sind. Alles was empirische Wissenschaft lehren kann, ist nur die genauere Beschaffenheit und Regel dieser Hergänge. — Da hat nun endlich die Philosophie der neueren Zeit, zumal durch *Berkeley* und *Kant*, sich darauf besonnen, dass Jenes alles zunächst doch nur ein *Gehirnphänomen* und mit so grossen, vielen und verschiedenen *subjektiven* Bedingungen behaftet sei, dass die gewähnte absolute Realität

desselben verschwindet und für eine ganz andere Weltordnung Raum lässt, die das jenem Phänomen zum Grunde Liegende wäre, d. h. sich dazu verhielte, wie zur blossen Erscheinung das Ding an sich selbst.

„Die Welt ist meine Vorstellung“ — ist, gleich den Axiomen Euklids, ein Satz, den Jeder als wahr erkennen muss, sobald er ihn versteht; wenn gleich nicht ein solcher, den Jeder versteht, sobald er ihn hört. — Diesen Satz zum Bewusstseyn gebracht und an ihn das Problem vom Verhältniss des Idealen zum Realen, d. h. der Welt im Kopf zur Welt ausser dem Kopf, geknüpft zu haben, macht, neben dem Problem von der moralischen Freiheit, den auszeichnenden Charakter der Philosophie der Neueren aus. Denn erst nachdem man sich Jahrtausende lang im bloss *objektiven* Philosophieren versucht hatte, entdeckte man, dass unter dem Vielen, was die Welt so räthselhaft und bedenklich macht, das Nächste und Erste Dieses ist, dass, so unermesslich und massiv sie auch seyn mag, ihr Daseyn dennoch an einem einzigen Fädchen hängt: und dieses ist das jedesmalige Bewusstseyn, in welchem sie dasteht. Diese Bedingung, mit welcher das Daseyn der Welt unwiderruflich behaftet ist, drückt ihr, trotz aller *empirischen* Realität, den Stempel der *Idealität* und somit der blossen *Erscheinung* auf; wodurch sie, wenigstens von Einer Seite als dem Traume verwandt, ja als in die selbe Klasse mit ihm zu setzen, erkannt werden muss. Denn die selbe Gehirnfunktion, welche, während des Schlafes, eine vollkommen objektive, anschauliche, ja handgreifliche Welt hervorzaubert, muss eben so viel Antheil an der Darstellung der objektiven Welt des Wachens haben. Beide Welten nämlich sind, wenn auch durch ihre Materie verschieden, doch offenbar aus Einer Form gegossen. Diese Form ist der Intellekt, die Gehirnfunktion. — Wahrscheinlich ist *Cartesius* der Erste, welcher zu dem Grade von Besinnung gelangte, den jene Grundwahrheit erfordert und, in Folge hievon, dieselbe, wenn gleich vorläufig nur in der Gestalt skeptischer Bedenklichkeit, zum Ausgangspunkt seiner Philosophie machte. Wirklich war dadurch, dass er das Cogito ergo sum als allein gewiss,

das Daseyn der Welt aber vorläufig als problematisch nahm, der wesentliche und allein richtige Ausgangspunkt und zugleich der *wahre* Stützpunkt aller Philosophie gefunden. Dieser nämlich ist wesentlich und unumgänglich *das Subjektive, das eigene Bewusstseyn.* Denn dieses allein ist und bleibt das Unmittelbare: alles Andre, was immer es auch sei, ist durch dasselbe erst vermittelt und bedingt, sonach davon abhängig. Daher geschieht es mit Recht, dass man die Philosophie der Neueren, von *Cartesius*, als dem Vater derselben, ausgehn lässt. Auf diesem Wege weiter gehend gelangte, nicht lange darauf, *Berkeley* zum eigentlichen *Idealismus*, d. h. zu der Erkenntniss, dass das im Raum Ausgedehnte, also die objektive, materielle Welt überhaupt, als solche, schlechterdings nur in unserer *Vorstellung* existirt, und dass es falsch, ja absurd ist, ihr, als *solcher*, ein Daseyn ausserhalb aller Vorstellung und unabhängig vom erkennenden Subjekt beizulegen, also eine schlechthin vorhandene an sich seiende Materie anzunehmen. Diese sehr richtige und tiefe Einsicht macht aber auch eigentlich *Berkeley's* ganze Philosophie aus: er hatte sich daran erschöpft.

Demnach muss die wahre Philosophie jedenfalls *idealistisch* seyn: ja, sie muss es, um nur redlich zu seyn. Denn nichts ist gewisser, als dass Keiner jemals aus sich herauskann, um sich mit den von ihm verschiedenen Dingen unmittelbar zu identifizieren: sondern Alles, wovon er sichere, mithin unmittelbare Kunde, hat, liegt innerhalb seines Bewusstseyns. Ueber dieses hinaus kann es daher keine *unmittelbare* Gewissheit geben: eine solche aber müssen die ersten Grundsätze einer Wissenschaft haben. Dem empirischen Standpunkt der übrigen Wissenschaften ist es ganz angemessen, die objektive Welt als schlechthin vorhanden anzunehmen: nicht so dem der Philosophie, als welche auf das Erste und Ursprüngliche zurückzugehn hat. Nur das *Bewusstseyn* ist unmittelbar gegeben, daher ist *ihre* Grundlage auf Thatsachen des Bewusstseyns beschränkt: d. h. sie ist wesentlich *idealistisch*. — Der Realismus, der sich dem rohen Verstande dadurch empfiehlt, dass er sich das Ansehn giebt thatsächlich zu

seyn, geht gerade von einer willkürlichen Annahme aus und ist mithin ein windiges Luftgebäude, indem er die allererste Thatsache überspringt oder verleugnet, diese, dass Alles was wir kennen innerhalb des Bewusstseyns liegt. Denn, dass das *objektive Daseyn* der Dinge bedingt sei durch ein sie Vorstellendes, und folglich die objektive Welt nur *als Vorstellung* existire, ist keine Hypothese, noch weniger ein Machtspruch, oder gar ein Disputirens halber aufgestelltes Paradoxon; sondern es ist die gewisseste und einfachste Wahrheit, deren Erkenntniss nur dadurch erschwert wird, dass sie sogar zu einfach ist, und nicht Alle Besonnenheit genug haben, um auf die ersten Elemente ihres Bewusstseyns von den Dingen zurückzugehen. Nimmermehr kann es ein absolut und an sich selbst objektives Daseyn geben; ja, ein solches ist geradezu undenkbar; denn immer und wesentlich hat das Objektive, als solches, seine Existenz im Bewusstseyn eines Subjekts, ist also dessen Vorstellung, folglich bedingt durch dasselbe und dazu noch durch dessen Vorstellungsformen, als welche dem Subjekt, nicht dem Objekt anhängen.

Dass die *objektive Welt da wäre*, auch wenn gar kein erkennendes Wesen existirte, scheint freilich auf den ersten Anlauf gewiss; weil es sich in abstracto denken lässt, ohne dass der Widerspruch zu Tage käme, den es im Innern trägt. — Allein wenn man diesen abstrakten Gedanken *realisiren*, d. h. ihn auf anschauliche Vorstellungen, von welchen allein er doch (wie alles Abstrakte) Gehalt und Wahrheit haben kann, zurückführen will und demnach versucht, *eine objektive Welt ohne erkennendes Subjekt zu imaginiren;* so wird man inne, dass Das, was man da imaginirt, in Wahrheit das Gegentheil von Dem ist, was man beabsichtigte, nämlich nichts Anderes, als eben nur der Vorgang im Intellekt eines Erkennenden, der eine objektive Welt anschaut, also gerade Das, was man ausschliessen gewollt hatte. Denn diese anschauliche und reale Welt ist offenbar ein Gehirnphänomen: daher liegt ein Widerspruch in der Annahme, dass sie auch unabhängig von allen Gehirnen, als eine solche, daseyn sollte.

Der Haupteinwand gegen die unumgängliche und

wesentliche *Idealität alles Objekts*, der Einwand, der sich in Jedem, deutlich oder undeutlich, regt, ist wohl dieser: Auch meine eigene Person ist Objekt für einen Andern, ist also dessen Vorstellung; und doch weiss ich gewiss, dass ich dawäre, auch ohne dass Jener mich vorstellte. In demselben Verhältniss aber, in welchem *ich* zu seinem Intellekt stehe, stehen auch alle andern Objekte zu diesem: folglich wären auch sie da, ohne dass jener Andre sie vorstellte. — Hierauf ist die Antwort: Jener Andere, als dessen Objekt ich jetzt meine Person betrachte, ist nicht schlechthin *das Subjekt*, sondern zunächst ein erkennendes Individuum. Daher, wenn er auch *nicht* dawäre, ja sogar wenn überhaupt kein anderes erkennendes Wesen als ich selbst existirte; so wäre damit noch keineswegs das *Subjekt* aufgehoben, in dessen Vorstellung allein alle Objekte existiren. Denn dieses *Subjekt* bin ja eben auch ich selbst, wie jedes Erkennende es ist. Folglich wäre, im angenommenen Fall, meine Person allerdings noch da, aber wieder als Vorstellung, nämlich in meiner eigenen Erkenntniss. Denn sie wird, auch von mir selbst, immer nur mittelbar nie unmittelbar erkannt: weil alles Vorstellungseyn ein mittelbares ist. Nämlich als *Objekt*, d. h. als ausgedehnt, raumerfüllend und wirkend, erkenne ich meinen Leib nur in der Anschauung meines Gehirns: diese ist vermittelt durch die Sinne, auf deren Data der anschauende Verstand seine Funktion, von der Wirkung auf die Ursache zu gehen, vollzieht, und dadurch, indem das Auge den Leib sieht oder die Hände ihn betasten, die räumliche Figur konstruirt, die im Raume als mein Leib sich darstellt. Keineswegs aber ist mir unmittelbar, etwan im Gemeingefühl des Leibes, oder im innern Selbstbewusstseyn, irgend eine Ausdehnung, Gestalt und Wirksamkeit gegeben, welche dann zusammenfallen würde mit meinem Wesen selbst, das demnach, um so dazuseyn, keines Andern, in dessen Erkenntniss es sich darstellte, bedürfte. Vielmehr ist jenes Gemeingefühl, wie auch das Selbstbewusstseyn, unmittelbar nur in Bezug auf den *Willen* da, nämlich als behaglich oder unbehaglich, und als aktiv in den Willensakten, welche, für die äussere Anschauung,

sich als Leibesaktionen darstellen. Hieraus nun folgt, dass das Daseyn meiner Person oder meines Leibes, *als eines Ausgedehnten und Wirkenden*, allezeit ein davon verschiedenes *Erkennendes* voraussetzt: weil es wesentlich ein Daseyn in der Apprehension, in der Vorstellung, also ein Daseyn *für ein Anderes* ist. In der That ist es ein Gehirnphänomen, gleichviel ob das Gehirn, in welchem es sich darstellt, der eigenen, oder einer fremden Person angehört. Im ersten Fall zerfällt dann die eigene Person in Erkennendes und Erkanntes, in Objekt und Subjekt, die sich hier, wie überall, unzertrennlich und unvereinbar gegenüberstehen. — Wenn nun also meine eigene Person, um als solche dazuseyn, stets eines Erkennenden bedarf; so wird dies wenigstens eben so sehr von den übrigen Objekten gelten, welchen ein von der Erkenntniss und deren Subjekt unabhängiges Daseyn zu vindiciren, der Zweck des obigen Einwandes war.

Inzwischen versteht es sich, dass das Daseyn, welches durch ein Erkennendes bedingt ist, ganz allein das Daseyn *im Raum* und daher das eines Ausgedehnten und Wirkenden ist: dieses allein ist stets ein erkanntes, folglich ein Daseyn *für ein Anderes*. Hingegen mag jedes auf diese Weise Daseyende noch *ein Daseyn für sich selbst* haben, zu welchem es keines Subjekts bedarf. Jedoch kann dieses Daseyn für sich selbst nicht Ausdehnung und Wirksamkeit (zusammen Raumerfüllung) seyn; sondern es ist nothwendig ein Seyn anderer Art, nämlich das eines *Dinges an sich selbst*, welches, eben als solches, nie *Objekt* seyn kann. — Dies also wäre die Antwort auf den oben dargelegten Haupteinwand, der demnach die Grundwahrheit, dass die objektiv vorhandene Welt nur in der Vorstellung, also nur für ein Subjekt daseyn kann, nicht umstösst.

Hier sei noch bemerkt, dass auch *Kant* unter seinen Dingen an sich, wenigstens so lange er konsequent blieb, keine *Objekte* gedacht haben kann. Denn dies geht schon daraus hervor, dass er bewies, der Raum, wie auch die Zeit, sei eine blosse Form unserer Anschauung, die folglich nicht den Dingen an sich angehöre. Was nicht im Raum, noch in der Zeit ist, kann auch nicht

Objekt seyn: also kann das Seyn der *Dinge an sich kein objektives* mehr seyn, sondern nur ein ganz anderartiges, ein metaphysisches. Folglich liegt in jenem Kantischen Satze auch schon dieser, dass die *objektive* Welt nur als *Vorstellung* existirt.

Nichts wird so anhaltend, Allem was man sagen mag zum Trotz und stets wieder von Neuem missverstanden, wie der *Idealismus*, indem er dahin ausgelegt wird, dass man die *empirische* Realität der Aussenwelt leugne. Hierauf beruht die beständige Wiederkehr der Appellation an den gesunden Verstand, die in mancherlei Wendungen und Verkleidungen auftritt, z. B. als „*Grundüberzeugung*" in der Schottischen Schule, oder als Jacobischer *Glaube* an die Realität der Aussenwelt. Keineswegs giebt sich, wie *Jacobi* es darstellt, die Aussenwelt bloss auf Kredit und wird von uns auf Treu und Glauben angenommen: sie giebt sich als das was sie ist, und leistet unmittelbar was sie verspricht. Man muss sich erinnern, dass *Jacobi*, der ein solches Kreditsystem der Welt aufstellte und es glücklich einigen Philosophieprofessoren aufband, die es dreissig Jahre lang ihm behaglich und breit nachphilosophirt haben, der selbe war, der einst *Lessingen* als Spinozisten und später *Schellingen* als Atheisten denunzirte, von welchem Letzteren er die bekannte, wohlverdiente Züchtigung erhielt. Solchem Eifer gemäss wollte er, indem er die Aussenwelt zur Glaubenssache herabsetzte, nur das Pförtchen für den Glauben überhaupt eröffnen und den Kredit vorbereiten für Das, was nachher wirklich auf Kredit an den Mann gebracht werden sollte: wie wenn man, um Papiergeld einzuführen, sich darauf berufen wollte, dass der Werth der klingenden Münze doch auch nur auf dem Stempel beruhe, den der Staat darauf gesetzt hat. Jacobi, in seinem Philosophem über die auf Glauben angenommene Realität der Aussenwelt, ist ganz genau der von *Kant* (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 369) getadelte „transscendentale Realist, der den empirischen Idealisten spielt." —

Der wahre Idealismus hingegen ist eben nicht der empirische, sondern der transscendentale. Dieser lässt

die *empirische* Realität der Welt unangetastet, hält aber fest, dass alles *Objekt*, also das empirisch Reale überhaupt, durch das *Subjekt* zwiefach bedingt ist: erstlich *materiell*, oder als *Objekt* überhaupt, weil ein objektives Daseyn nur einem Subjekt gegenüber und als dessen Vorstellung denkbar ist; zweitens *formell*, indem *die Art und Weise* der Existenz des Objekts, d. h. des Vorgestelltwerdens (Raum, Zeit, Kausalität), vom Subjekt ausgeht, im Subjekt prädisponirt ist. Also an den einfachen oder *Berkeley*'schen Idealismus, welcher das *Objekt überhaupt* betrifft, schliesst sich unmittelbar der *Kantische*, welcher die speciell gegebene *Art und Weise* des Objektseyns betrifft. Dieser weist nach, dass die gesammte materielle Welt, mit ihren Körpern im Raum, welche ausgedehnt sind und, mittelst der Zeit, Kausalverhältnisse zu einander haben, und was dem anhängt, — dass dies Alles nicht ein *unabhängig* von unserm Kopfe Vorhandenes sei; sondern seine Grundvoraussetzungen habe in unsern Gehirnfunktionen, *mittelst* welcher und *in* welchen allein eine *solche* objektive Ordnung der Dinge möglich ist; weil Zeit, Raum und Kausalität, auf welchen alle jene realen und objektiven Vorgänge beruhen, selbst nichts weiter, als Funktionen des Gehirnes sind; dass also jene unwandelbare *Ordnung* der Dinge, welche das Kriterium und den Leitfaden ihrer empirischen *Realität* abgiebt, selbst erst vom Gehirn ausgeht und von diesem allein ihre Kreditive hat: dies hat *Kant* ausführlich und gründlich dargethan; nur dass er nicht das Gehirn nennt, sondern sagt: „das Erkenntnissvermögen". Sogar hat er zu beweisen versucht, dass jene objektive Ordnung in Zeit, Raum, Kausalität, Materie u. s. f., auf welcher alle Vorgänge der realen Welt zuletzt beruhen, sich als eine für sich bestehende, d. h. als Ordnung der Dinge an sich selbst, oder als etwas absolut Objektives und schlechthin Vorhandenes, genau betrachtet, nicht ein Mal *denken* lässt, indem sie, wenn man versucht sie zu Ende zu denken, auf Widersprüche leitete. Dies darzuthun war die Absicht der Antinomien: jedoch habe ich, im Anhange zu meinem Werke, das Misslingen des Versuches nach-

gewiesen. — Hingegen leitet die Kantische Lehre, auch ohne die Antinomien, zu der Einsicht, dass die Dinge und die ganze Art und Weise ihres Daseyns mit unserm Bewusstseyn von ihnen unzertrennlich verknüpft sind; daher wer Dies deutlich begriffen hat, bald zu der Ueberzeugung gelangt, dass die Annahme, die Dinge existirten als solche auch ausserhalb unsers Bewusstseyns und unabhängig davon, wirklich absurd ist. Dass wir nämlich so tief eingesenkt sind in Zeit, Raum, Kausalität und den ganzen darauf beruhenden gesetzmässigen Hergang der Erfahrung, dass wir (ja sogar die Thiere) darin so vollkommen zu Hause sind und uns von Anfang an darin zurecht zu finden wissen, — Dies wäre nicht möglich, wenn unser Intellekt Eines und die Dinge ein Anderes wären; sondern ist nur daraus erklärlich, dass Beide ein Ganzes ausmachen, der Intellekt selbst jene Ordnung schafft und er nur für die Dinge, diese aber auch nur für ihn da sind.

Allein selbst abgesehn von den tiefen Einsichten, welche nur die Kantische Philosophie eröffnet, lässt sich die Unstatthaftigkeit der so hartnäckig festgehaltenen Annahme des absoluten *Realismus* auch wohl unmittelbar nachweisen, oder doch wenigstens fühlbar machen, durch die blosse Verdeutlichung ihres Sinnes, mittelst Betrachtungen, wie etwan folgende. — Die Welt soll, dem Realismus zufolge, so wie wir sie erkennen, auch unabhängig von diesem Erkennen daseyn. Jetzt wollen wir ein Mal alle erkennenden Wesen daraus wegnehmen, also bloss die unorganische und die vegetabilische Natur übrig lassen. Fels, Baum und Bach sei da und blauer Himmel: Sonne, Mond und Sterne erhellen diese Welt, wie zuvor; nur freilich vergeblich, indem kein Auge da ist, solche zu sehn. Nunmehr aber wollen wir, nachträglich, ein erkennendes Wesen hineinsetzen. Jetzt also stellt, in dessen Gehirne, jene Welt sich *nochmals* dar und wiederholt sich innerhalb desselben, genau eben so, wie sie vorher ausserhalb war. Zur *ersten* Welt ist also jetzt eine *zweite* gekommen, die, obwohl von jener völlig getrennt, ihr auf ein Haar gleicht. Wie im *objektiven* endlosen Raum die *objektive* Welt, genau so ist jetzt im *subjektiven*,

erkannten Raum die *subjektive* Welt dieser Anschauung beschaffen. Die letztere hat aber vor der erstern noch die Erkenntniss voraus, dass jener Raum, da draussen, endlos ist, sogar auch kann sie die ganze Gesetzmässigkeit aller in ihm möglichen und noch nicht wirklichen Verhältnisse haarklein und richtig angeben, zum voraus, und braucht nicht erst nachzusehen: eben so viel giebt sie über den Lauf der Zeit an, wie auch über das Verhältniss von Ursach und Wirkung, welches da draussen die Veränderungen leitet. Ich denke, dass dies Alles, bei näherer Betrachtung, absurd genug ausfällt und dadurch zu der Ueberzeugung führt, dass jene absolut *objektive* Welt, ausserhalb des Kopfes, unabhängig von ihm und *vor* aller Erkenntniss, welche wir zuerst gedacht zu haben wähnten, eben keine andere war, als schon die zweite, die *subjektiv* erkannte, die Welt der Vorstellung, als welche allein es ist, die wir wirklich zu denken vermögen. Demnach drängt sich von selbst die Annahme auf, dass die Welt, so wie wir sie erkennen, auch nur für unsere Erkenntniss da ist, mithin in der *Vorstellung* allein, und nicht noch ein Mal ausser derselben. Dieser Annahme entsprechend ist sodann das Ding an sich, d. h. das von unserer und jeder Erkenntniss unabhängig Daseyende, als ein von der *Vorstellung* und allen ihren Attributen, also von der Objektivität überhaupt, gänzlich Verschiedenes zu setzen: was dieses sei, wird nachher das Thema unsers zweiten Buches.

Hingegen auf der so eben kritisirten Annahme einer objektiven und einer subjektiven Welt, beide im *Raume*, und auf der bei dieser Voraussetzung entstehenden Unmöglichkeit eines Ueberganges, einer Brücke, zwischen beiden, beruht der, §. 5 des ersten Bandes*), in Betracht gezogene Streit über die Realität der Aussenwelt; hinsichtlich auf welchen ich noch Folgendes beizubringen habe.

Das Subjektive und das Objektive bilden kein Kontinuum: das unmittelbar Bewusste ist abgegränzt durch die Haut, oder vielmehr durch die äussersten Enden der vom Cerebralsystem ausgehenden Nerven. Dar-

*) S. 15 d. Ausg.

über hinaus liegt eine Welt, von der wir keine andere Kunde haben, als durch Bilder in unserm Kopfe. Ob nun und inwiefern diesen eine unabhängig von uns vorhandene Welt entspreche, ist die Frage. Die Beziehung zwischen Beiden könnte allein vermittelt werden durch das Gesetz der Kausalität: denn nur dieses führt von einem Gegebenen auf ein davon ganz Verschiedenes. Aber dieses Gesetz selbst hat zuvörderst seine Gültigkeit zu beglaubigen. Es muss nun entweder *objektiven*, oder *subjektiven* Ursprungs seyn: in beiden Fällen aber liegt es auf dem einen oder dem andern Ufer, kann also nicht die Brücke abgeben. Ist es, wie *Locke* und *Hume* annahmen, a posteriori, also aus der Erfahrung abgezogen; so ist es *objektiven* Ursprungs, gehört dann selbst zu der in Frage stehenden Aussenwelt und kann daher ihre Realität nicht verbürgen: denn da würde, nach *Locke's* Methode, das Kausalitätsgesetz aus der Erfahrung, und die Realität der Erfahrung aus dem Kausalitätsgesetz bewiesen. Ist es hingegen, wie *Kant* uns richtiger belehrt hat, a priori gegeben; so ist es *subjektiven* Ursprungs, und dann ist klar, dass wir damit stets im *Subjektiven* bleiben. Denn das einzige wirklich *empirisch* Gegebene, bei der Anschauung, ist der Eintritt einer Empfindung im Sinnesorgan: die Voraussetzung, dass diese, auch nur überhaupt, eine *Ursache* haben müsse, beruht auf einem in der Form unsers Erkennens, d. h. in den Funktionen unsers Gehirns, wurzelnden Gesetz, dessen Ursprung daher eben so subjektiv ist, wie jene Sinnesempfindung selbst. Die in Folge dieses Gesetzes zu der gegebenen Empfindung vorausgesetzte *Ursache* stellt sich alsbald in der Anschauung dar als *Objekt*, welches Raum und Zeit zur Form seines Erscheinens hat. Aber auch *diese* Formen selbst sind wieder ganz subjektiven Ursprungs: denn sie sind die Art und Weise unsers Anschauungsvermögens. Jener Übergang von der Sinnesempfindung zu ihrer Ursache, der, wie ich wiederholentlich dargethan habe, aller Sinnesanschauung zum Grunde liegt, ist zwar hinreichend, uns die empirische Gegenwart, in Raum und Zeit, eines empirischen Objekts anzuzeigen, also völlig genügend für das prak-

tische Leben; aber er reicht keineswegs hin, uns Aufschluss zu geben über das Daseyn und Wesen an sich der auf solche Weise für uns entstehenden Erscheinungen, oder vielmehr ihres intelligibeln Substrats. Dass also auf Anlass gewisser, in meinen Sinnesorganen eintretender Empfindungen, in meinem Kopfe eine *Anschauung* von räumlich ausgedehnten, zeitlich beharrenden, und ursächlich wirkenden Dingen entsteht, berechtigt mich durchaus nicht zu der Annahme, dass auch an sich selbst, d. h. unabhängig von meinem Kopfe und ausser demselben dergleichen Dinge mit solchen ihnen schlechthin angehörigen Eigenschaften existiren. — Dies ist das richtige Ergebniss der *Kantischen* Philosophie. Dasselbe knüpft sich an ein früheres, eben so richtiges, aber sehr viel leichter fassliches Resultat *Locke's*. Wenn nämlich auch, wie *Locke's* Lehre es zulässt, zu den Sinnesempfindungen äussere Dinge als ihre Ursachen schlechthin angenommen werden; so kann doch zwischen der *Empfindung*, in welcher die *Wirkung* besteht, und der objektiven *Beschaffenheit* der sie veranlassenden *Ursache* gar keine *Ähnlichkeit* seyn; weil die Empfindung, als organische Funktion, zunächst bestimmt ist durch die sehr künstliche und komplizirte Beschaffenheit unserer Sinneswerkzeuge, daher sie von der äussern Ursache bloss angeregt, dann aber ganz ihren eigenen Gesetzen gemäss vollzogen wird, also völlig subjektiv ist. — *Locke's* Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen: *Kant* aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert. — Nun aber ist diesem Allen noch das *Berkeley'sche*, von mir erneuerte Resultat unterzubreiten, dass nämlich alles *Objekt*, welchen Ursprung es auch haben möge, schon *als Objekt* durch das Subjekt bedingt, nämlich wesentlich bloss dessen *Vorstellung* ist. Der Zielpunkt des Realismus ist eben das Objekt ohne Subjekt: aber ein solches auch nur klar zu denken ist unmöglich.

Aus dieser ganzen Darstellung geht sicher und deutlich hervor, das die Absicht, *das Wesen an sich* der Dinge zu erfassen, schlechthin unerreichbar ist auf dem Wege der blossen *Erkenntniss und Vorstellung*; weil diese stets *von aussen* zu den Dingen kommt und

daher ewig *draussen* bleiben muss. Jene Absicht könnte allein dadurch erreicht werden, dass *wir selbst* uns im Innern der Dinge befänden, wodurch es uns unmittelbar bekannt würde. Inwiefern dies nun wirklich der Fall sei, betrachtet mein zweites Buch. So lange wir aber, wie in diesem ersten Buche, bei der objektiven Auffassung, also bei der *Erkenntniss*, stehen bleiben, ist und bleibt uns die Welt eine blosse *Vorstellung*, weil hier kein Weg möglich ist, der darüber hinausführte.

Ueberdies nun aber ist das Festhalten des *idealistischen* Gesichtspunktes ein notwendiges Gegengewicht gegen den *materialistischen*. Die Kontroverse über das Reale und Ideale lässt sich nämlich auch ansehen als betreffend die Existenz der *Materie*. Denn die Realität, oder Idealität dieser ist es zuletzt, um die gestritten wird. Ist die Materie als solche bloss in unserer Vorstellung vorhanden; oder ist sie es auch unabhängig davon? Im letzteren Falle wäre sie das Ding an sich, und wer eine an sich existirende Materie annimmt, muss, konsequent, auch Materialist sein, d. h. sie zum Erklärungsprinzip aller Dinge machen. Wer sie hingegen als Ding an sich leugnet, ist eo ipso Idealist. Geradezu und ohne Umweg die Realität der Materie behauptet hat, unter den Neueren, nur *Locke*: daher hat seine Lehre, unter *Condillac's* Vermittelung, zum Sensualismus und Materialismus der Franzosen geführt. Geradezu und ohne Modifikationen geleugnet hat die Materie nur *Berkeley*. Der durchgeführte Gegensatz ist also Idealismus und Materialismus, in seinen Extremen repräsentirt durch *Berkeley* und die französischen Materialisten (Holbach). *Fichte* ist hier nicht zu erwähnen: er verdient keine Stelle unter den wirklichen Philosophen, unter diesen Auserwählten der Menschheit, die mit hohem Ernst nicht ihre Sache, sondern die *Wahrheit* suchen und daher nicht mit Solchen verwechselt werden dürfen, die unter diesem Vorgeben bloss ihr persönliches Fortkommen im Auge haben. *Fichte* ist der Vater der *Schein-Philosophie*, der *unredlichen* Methode, welche durch Zweideutigkeit im Gebrauch der Worte, durch unverständliche Reden und durch Sophismen

zu täuschen, dabei durch einen vornehmen Ton zu imponiren, also den Lernbegierigen zu übertölpeln sucht; ihren Gipfel hat diese, nachdem auch *Schelling* sie angewandt hatte, bekanntlich in *Hegeln* erreicht, als woselbst sie zur eigentlichen Scharlatanerie herangereift war. Wer aber selbst nur jenen *Fichte* ganz ernsthaft neben Kant nennt, beweist, dass er keine Ahndung davon hat, was *Kant* sei. — Hingegen hat auch der Materialismus seine Berechtigung. Es ist eben so wahr, dass das Erkennende ein Produkt der Materie sei, als dass die Materie eine blosse Vorstellung des Erkennenden sei: aber es ist auch eben so einseitig. Denn der Materialismus ist die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts. Darum eben muss der Behauptung, dass ich eine blosse Modifikation der Materie sei, gegenüber, diese geltend gemacht werden, dass alle Materie bloss in meiner Vorstellung existire: und sie hat nicht minder Recht. Eine noch dunkle Erkenntnis dieser Verhältnisse scheint den Platonischen Ausspruch ὑλη αληθινον ψευδος (materia mendacium verax) hervorgerufen zu haben.

Der *Realismus* führt, wie gesagt, notwendig zum *Materialismus*. Denn liefert die empirische Anschauung die Dinge an sich, wie sie unabhängig von unserm Erkennen da sind; so liefert auch die Erfahrung die *Ordnung* der Dinge an sich, d. h. die wahre und alleinige Weltordnung. Dieser Weg aber führt zu der Annahme, dass es nur *ein* Ding an sich gebe, die Materie, deren Modifikation alles Uebrige sei; da hier der Naturlauf die absolute und alleinige Weltordnung ist. Um diesen Konsequenzen auszuweichen, wurde, so lange der *Realismus* in unangefochtener Geltung war, der *Spiritualismus* aufgestellt, also die Annahme einer zweiten Substanz, ausser und neben der Materie, einer *immateriellen Substanz*. Dieser von Erfahrung, Beweisen und Begreiflichkeit gleich sehr verlassene Dualismus und *Spiritualismus* wurde von *Spinoza* geleugnet und von *Kant* als falsch nachgewiesen, der dies durfte, weil er zugleich den *Idealismus* in seine Rechte einsetzte. Denn mit dem *Realismus* fällt der *Materialismus*, als dessen Gegengewicht man den *Spiritualismus*

ersonnen hatte, von selbst weg, indem alsdann die Materie, nebst dem Naturlauf, zur blossen *Erscheinung* wird, welche durch den Intellekt bedingt ist, indem sie in dessen *Vorstellung* allein ihr Dasein hat. Sonach ist gegen den *Materialismus* das scheinbare und falsche Rettungsmittel der *Spiritualismus*, das wirkliche und wahre aber der *Idealismus*, der dadurch, dass er die objektive Welt in Abhängigkeit *von uns* setzt, das nötige Gegengewicht gibt zu der Abhängigkeit, in welche der Naturlauf *uns von ihr* setzt. Die Welt, aus der ich durch den Tod scheide, war andrerseits nur meine Vorstellung. Der Schwerpunkt des Daseins fällt ins *Subjekt* zurück. Nicht, wie im Spiritualismus, die Unabhängigkeit des Erkennenden von der Materie, sondern die Abhängigkeit aller Materie von ihm wird nachgewiesen. Freilich ist das nicht so leicht fasslich und bequem zu handhaben, wie der Spiritualismus mit seinen zwei Substanzen: aber χαλεπα τα καλα.

Allerdings nämlich steht dem *subjektiven* Ausgangspunkt „die Welt ist meine Vorstellung" vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der *objektive* „die Welt ist Materie", oder „die Materie allein ist schlechthin" (da sie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist), oder „alles Existirende ist Materie". Dies ist der Ausgangspunkt des Demokritos, Leukippos und Epikuros. Näher betrachtet aber bleibt dem Ausgehen vom *Subjekt* ein wirklicher Vorzug: es hat einen völlig berechtigten Schritt voraus. Nämlich das Bewusstseyn allein ist das *Unmittelbare:* dieses aber überspringen wir, wenn wir gleich zur Materie gehen und sie zum Ausgangspunkt machen. Andererseits müsste es möglich seyn, aus der Materie und den richtig, vollständig und erschöpfend erkannten Eigenschaften derselben (woran uns noch viel fehlt) die Welt zu konstruiren. Denn alles Entstandene ist durch *Ursachen* wirklich geworden, welche nur vermöge der *Grundkräfte* der *Materie* wirken und zusammenkommen konnten: diese aber müssen wenigstens objective vollständig nachweisbar seyn, wenn wir auch subjective nie dahin kommen werden, sie zu erkennen. Immer aber würde einer solchen Erklärung und Konstruktion

der Welt nicht nur die Voraussetzung eines Daseyns an sich der Materie (während es in Wahrheit durch das Subjekt bedingt ist) zum Grunde liegen; sondern sie müsste auch noch *an* dieser Materie alle ihre *ursprünglichen Eigenschaften* als schlechthin unerklärliche, also als qualitates occultae, gelten und stehen lassen. (Siehe §. 26, 27 des ersten Bandes*).) Denn die Materie ist nur der Träger dieser Kräfte, wie das Gesetz der Kausalität nur der Ordner ihrer Erscheinungen. Mithin würde eine solche Erklärung der Welt doch immer nur eine relative und bedingte seyn, eigentlich das Werk einer *Physik*, die sich bei jedem Schritte nach einer *Metaphysik* sehnte. — Andererseits hat auch der subjektive Ausgangspunkt und Ursatz „die Welt ist meine Vorstellung" sein Inadäquates: theils sofern er einseitig ist, da die Welt doch ausserdem noch viel mehr ist (nämlich Ding an sich, Wille), ja, das Vorstellungseyn ihr gewissermaassen accidentell ist; theils aber auch, sofern er bloss das Bedingtseyn des Objekts durch das Subjekt ausspricht, ohne zugleich zu besagen, dass auch das Subjekt als solches durch das Objekt bedingt ist. Denn eben so falsch wie der Satz des rohen Verstandes, „die Welt, das Objekt, wäre doch da, auch wenn es kein Subjekt gäbe", ist dieser: „das Subjekt wäre doch ein Erkennendes, wenn es auch kein Objekt, d. h. gar keine Vorstellung hätte". Ein Bewusstseyn ohne Gegenstand ist kein Bewusstseyn. Ein denkendes Subjekt hat *Begriffe* zu seinem Objekt, ein sinnlich anschauendes hat Objekte mit den seiner Organisation entsprechenden Qualitäten. Berauben wir nun das *Subjekt* aller näheren Bestimmungen und Formen seines Erkennens; so verschwinden auch am Objekt alle Eigenschaften, und nichts bleibt übrig, als die *Materie ohne Form und Qualität*, welche in der Erfahrung so wenig vorkommen kann, wie das Subjekt ohne Formen seines Erkennens, jedoch dem nackten Subjekt als solchem gegenüber stehen bleibt, als sein Reflex, der nur mit ihm zugleich verschwinden kann. Wenn auch der Materialismus nichts weiter als diese Materie, etwan

*) S. 160 u. 172 d. Ausg.

Atome, zu postuliren wähnt; so setzt er doch unbewusst nicht nur das Subjekt, sondern auch Raum, Zeit und Kausalität hinzu, die auf speciellen Bestimmungen des Subjekts beruheu.

Die Welt als Vorstellung, die objektive Welt, hat also gleichsam zwei Kugel-Pole: nämlich das erkennende Subjekt schlechthin, ohne die Formen seines Erkennens, und dann die rohe Materie ohne Form und Qualität. Beide sind durchaus unerkennbar: das Subjekt, weil es das Erkennende ist; die Materie, weil sie ohne Form und Qualität nicht angeschaut werden kann. Dennoch sind beide die Grundbedingungen aller empirischen Anschauung. So steht der rohen, formlosen, ganz todten (d. i. willenslosen) Materie, die in keiner Erfahrung gegeben, aber in jeder vorausgesetzt wird, als reines Widerspiel gegenüber das erkennende Subjekt, bloss als solches, welches ebenfalls Voraussetzung aller Erfahrung ist. Dieses Subjekt ist nicht in der Zeit: denn die Zeit ist erst die nähere Form alles seines Vorstellens; die ihm gegenüberstehende Materie ist, dem entsprechend, ewig unvergänglich, beharrt durch alle Zeit, ist aber eigentlich nicht einmal ausgedehnt, weil Ausdehnung Form giebt, also nicht räumlich. Alles Andere ist in beständigem Entstehen und Vergehen begriffen, während jene beiden die ruhenden Kugel-Pole der Welt als Vorstellung darstellen. Man kann daher die Beharrlichkeit der Materie betrachten als den Reflex der Zeitlosigkeit des reinen, schlechthin als Bedingung alles Objekts angenommenen Subjekts. Beide gehören der Erscheinung an, nicht dem Dinge an sich: aber sie sind das Grundgerüst der Erscheinung. Beide werden nur durch Abstraktion herausgefunden, sind nicht unmittelbar rein und für sich gegeben.

Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, dass *der Intellekt und die Materie Korrelata* sind, d. h. Eines nur für das Andere da ist, Beide mit einander stehen und fallen, Eines nur der Reflex des Andern ist, ja, dass sie eigentlich Eines und dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet; welches Eine, was ich hier anticipire, — die

Erscheinung des Willens, oder Dinges an sich ist; dass mithin beide sekundär sind: daher der Ursprung der Welt in keinem von Beiden zu suchen ist. Aber in Folge jenes Verkennens suchten alle Systeme (den Spinozismus etwan ausgenommen) den Ursprung aller Dinge in einem jener Beiden. Sie setzen nämlich entweder einen Intellekt, νους, als schlechthin Erstes und δημιουργος, lassen demnach in diesem eine *Vorstellung* der Dinge und der Welt vor der Wirklichkeit derselben vorhergehen: mithin unterscheiden sie die reale Welt von der Welt als Vorstellung; welches falsch ist. Daher tritt jetzt als Das, wodurch Beide unterschieden sind, die *Materie* auf, als ein Ding an sich. Hieraus entsteht die Verlegenheit, diese Materie, die ὑλη, herbeizuschaffen, damit sie zur blossen Vorstellung der Welt hinzukommend, dieser Realität ertheile. Da muss nun entweder jener ursprüngliche Intellekt sie vorfinden: dann ist sie, so gut wie er, ein absolut Erstes, und wir erhalten zwei absolut Erste, den δημιουργος und die ὑλη. Oder aber er bringt sie aus nichts hervor; eine Annahme, der unser Verstand sich widersetzt, da er nur Veränderungen an der Materie, nicht aber ein Entstehen oder Vergehen derselben zu fassen fähig ist; welches im Grunde gerade darauf beruht, dass die Materie sein wesentliches Korrelat ist. — Die diesen Systemen entgegengesetzten, welche das andere der beiden Korrelate, also die Materie, zum absolut Ersten machen, setzen eine Materie, die dawäre, ohne vorgestellt zu werden, welches, wie aus allem oben Gesagten genugsam erhellt, ein gerader Widerspruch ist; da wir im Daseyn der Materie stets nur ihr Vorgestelltwerden denken. Danach aber entsteht ihnen die Verlegenheit, zu dieser Materie, die allein ihr absolut Erstes ist, den Intellekt hinzuzubringen, der endlich von ihr erfahren soll. Diese Blösse des Materialismus habe ich §. 7 des ersten Bandes*) geschildert. — Bei mir hingegen sind Materie und Intellekt unzertrennliche Korrelata, nur für einander, daher nur relativ, da: die Materie ist die Vorstellung des Intellekts; der Intellekt ist das, in dessen Vorstel-

*) S. 31 d. A.

lung allein die Materie existirt. Beide zusammen machen die *Welt als Vorstellung* aus, welche eben *Kants Erscheinung*, mithin ein sekundäres ist. Das Primäre ist das Erscheinende, das *Ding an sich selbst*, als welches wir nachher den *Willen* kennen lernen. Dieser ist an sich weder Vorstellendes, noch Vorgestelltes; sondern von seiner Erscheinungsweise völlig verschieden.

Zum nachdrücklichen Schluss dieser so wichtigen, wie schwierigen Betrachtung will ich jetzt jene beiden Abstrakta ein Mal personificirt und im Dialog auftreten lassen, nach dem Vorgang des *Prabodha Tschandro Daya*: auch kann man damit einen ähnlichen Dialog der Materie mit der Form in des *Raimund Lullius* Duodecim principia philosophiae, c. 1 et 2, vergleichen.

Das Subjekt.

Ich bin, und ausser mir ist nichts. Denn die Welt ist meine Vorstellung.

Die Materie.

Vermessener Wahn! Ich, ich bin: und ausser mir ist nichts. Denn die Welt ist meine vorübergehende Form. Du bist ein blosses Resultat eines Teiles dieser Form und durchaus zufällig.

Das Subjekt.

Welch thörichter Dünkel! Weder du noch deine Form wären vorhanden ohne *mich*: ihr seyd durch mich bedingt. Wer mich wegdenkt und dann glaubt euch noch denken zu können, ist in einer groben Täuschung begriffen: denn euer Daseyn ausserhalb meiner Vorstellung ist ein gerader Widerspruch, ein Sideroxylon. *Ihr seyd* heisst eben nur, ihr werdet von mir vorgestellt. Meine Vorstellung ist der Ort eures Daseyns: daher bin ich die erste Bedingung desselben.

Die Materie.

Zum Glück wird die Vermessenheit deiner Behauptung bald auf eine reale Weise widerlegt werden und nicht durch blosse Worte. Noch wenige Augenblicke, und du — bist wirklich nicht mehr, bist mit sammt

deiner Grosssprecherei ins Nichts versunken, hast, nach Schatten-Weise, vorübergeschwebt und das Schicksal jeder meiner vergänglichen Formen erlitten. Ich aber, ich bleibe, unverletzt und unvermindert, von Jahrtausend zu Jahrtausend, die unendliche Zeit hindurch, und schaue unerschüttert dem Spiel des Wechsels meiner Formen zu.

Das Subjekt.

Diese unendliche Zeit, welche zu durchleben du dich rühmst, ist, wie der unendliche Raum, den du füllst, bloss in meiner Vorstellung vorhanden, ja, ist blosse Form meiner Vorstellung, die ich fertig in mir trage, und in der du dich darstellst, die dich aufnimmt, wodurch du allererst dabist. Die Vernichtung aber, mit der du mir drohest, trifft nicht *mich*; sonst wärst du *mit* vernichtet: vielmehr trifft sie bloss das Individuum, welches auf kurze Zeit mein Träger ist und von mir vorgestellt wird, wie alles Andere.

Die Materie.

Und wenn ich dir dies zugestehe und darauf eingehe, dein Daseyn, welches doch an das dieser vergänglichen Individuen unzertrennlich geknüpft ist, als ein für sich bestehendes zu betrachten; so bleibt es dennoch von dem meinigen abhängig. Denn du bist Subjekt nur sofern du ein Objekt hast: und dieses Objekt bin ich. Ich bin dessen Kern und Gehalt, das Bleibende darin, welches es zusammenhält und ohne welches es so unzusammenhängend wäre und so wesenlos verschwebte, wie die Träume und Phantasien deiner Individuen, die selbst ihren Scheingehalt doch noch von mir geborgt haben.

Das Subjekt.

Du thust wohl, mein Daseyn mir deshalb, dass es an die Individuen geknüpft ist, nicht abstreiten zu wollen: denn so unzertrennlich, wie ich an diese, bist du an deine Schwester, die Form, gekettet, und bist noch nie ohne sie erschienen. Dich wie mich, hat nackt und isolirt noch kein Auge gesehen: denn beide sind wir nur Abstraktionen. *Ein* Wesen ist es im

Grunde, das sich selbst anschaut und von sich selbst angeschaut wird, dessen Seyn an sich aber weder im Anschauen noch im Angeschautwerden bestehen kann, da diese zwischen uns Beide vertheilt sind.

Beide.

So sind wir denn unzertrennlich verknüpft, als nothwendige Theile eines Ganzen, das uns Beide umfasst und durch uns besteht. Nur ein Missverständniss kann uns Beide einander feindlich gegenüber stellen und dahin verleiten, dass Eines des Andern Daseyn bekämpft, mit welchem sein eigenes steht und fällt.

*

Dieses Beide umfassende Ganze ist die Welt als Vorstellung, oder die Erscheinung. Nach deren Wegnahme bleibt nur noch das rein Metaphysische, das Ding an sich, welches wir im zweiten Buche als den Willen erkennen werden.

*

KAPITEL 2.

ZUR LEHRE VON DER ANSCHAUENDEN, ODER VERSTANDES-ERKENNTNISS.

BEI aller *transscendentalen* Idealität behält die objektive Welt *empirische* Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich; aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum. Das Kausalitätsgesetz kann zwar nimmermehr dienen, den Idealismus zu beseitigen, indem es nämlich zwischen den Dingen an sich und unserer Erkenntniss von ihnen eine Brücke bildete und sonach der in Folge seiner Anwendung sich darstellenden Welt absolute Realität zusicherte: allein Dies hebt keineswegs das Kausalverhältniss der Objekte unter einander, also auch

nicht das auf, welches zwischen dem eigenen Leibe jedes Erkennenden und den übrigen materiellen Objekten unstreitig Statt hat. Aber das Kausalitätsgesetz verbindet bloss die Erscheinungen, führt hingegen nicht über sie hinaus. Wir sind und bleiben mit demselben in der Welt der Objekte, d. h. der Erscheinungen, also eigentlich der Vorstellungen. Jedoch bleibt das Ganze einer solchen Erfahrungswelt zunächst durch die Erkenntniss eines Subjekts überhaupt, als nothwendige Voraussetzung derselben, und sodann durch die speciellen Formen unserer Anschauung und Apprehension bedingt, fällt also nothwendig der blossen *Erscheinung* anheim und hat keinen Anspruch, für die Welt der Dinge an sich selbst zu gelten. Sogar das Subjekt selbst (sofern es bloss Erkennendes ist) gehört der blossen Erscheinung an, deren ergänzende andere Hälfte es ausmacht.

Ohne Anwendung des Gesetzes der Kausalität könnte es inzwischen nie zur Anschauung einer *objektiven* Welt kommen: denn diese Anschauung ist, wie ich oft auseinandergesetzt habe, wesentlich *intellektual* und nicht bloss *sensual*. Die Sinne geben blosse *Empfindung*, die noch lange keine *Anschauung* ist. Den Antheil der Sinnesempfindung an der Anschauung sonderte *Locke* aus, unter dem Namen der *sekundären Qualitäten*, welche er mit Recht den Dingen an sich selbst absprach. Aber *Kant*, *Locke's* Methode weiter führend, sonderte überdies aus und sprach den Dingen an sich ab was der *Verarbeitung* jenes Stoffes (der Sinnesempfindung) durch das *Gehirn* angehört, und da ergab sich, dass hierin alles Das begriffen war, was *Locke*, als *primäre* Qualitäten, den Dingen an sich gelassen hatte, nämlich Ausdehnung, Gestalt, Solidität u. s. w., wodurch bei *Kant* das Ding an sich zu einem völlig Unbekannten = x wird. Bei *Locke* ist demnach das Ding an sich zwar ein Farbloses, Klangloses, Geruchloses, Geschmackloses, ein weder Warmes, noch Kaltes, weder Weiches noch Hartes, weder Glattes noch Rauhes; jedoch bleibt es ein Ausgedehntes, Gestaltetes, Undurchdringliches, Ruhendes oder Bewegtes, und Maass und Zahl Habendes. Hingegen bei *Kant*

hat es auch diese letzteren Eigenschaften sämmtlich abgelegt; weil sie nur mittelst Zeit, Raum und Kausalität möglich sind, diese aber aus unserm Intellekt (Gehirn) eben so entspringen, wie Farben, Töne, Gerüche u. s. w. aus den Nerven der Sinnesorgane. Das Ding an sich ist bei *Kant* ein Raumloses, Unausgedehntes, Unkörperliches geworden. Was also zur Anschauung, in der die objektive Welt dasteht, die blossen Sinne liefern, verhält sich zu Dem, was dazu die *Gehirnfunktion* liefert (Raum, Zeit, Kausalität), wie die Masse der Sinnesnerven zur Masse des Gehirns, nach Abzug desjenigen Theiles von dieser, der überdies zum eigentlichen *Denken*, d. h. dem abstrakten Vorstellen, verwendet wird und daher den Thieren abgeht. Denn, verleihen die Nerven der Sinnesorgane den erscheinenden Objekten Farbe, Klang, Geschmack, Geruch, Temperatur u. s. w.; so verleiht das Gehirn denselben Ausdehnung, Form, Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit u. s. w., kurz Alles, was erst mittelst Zeit, Raum und Kausalität vorstellbar ist. Wie gering bei der Anschauung der Antheil der Sinne ist, gegen den des Intellekts, bezeugt also auch der Vergleich zwischen dem Nervenapparat zum Empfangen der Eindrücke mit dem zum Verarbeiten derselben; indem die Masse der Empfindungsnerven sämmtlicher Sinnesorgane sehr gering ist, gegen die des Gehirns, selbst noch bei den Thieren, deren Gehirn, da sie nicht eigentlich, d. h. abstrakt, denken, bloss zur Hervorbringung der Anschauung dient und doch, wo diese vollkommen ist, also bei den Säugethieren, eine *bedeutende* Masse hat; auch nach Abzug des kleinen Gehirns, dessen Funktion die geregelte Leitung der Bewegungen ist.

Von der Unzulänglichkeit der *Sinne* zur Hervorbringung der objektiven Anschauung der Dinge, wie auch vom nichtempirischen Ursprung der Anschauung des Raumes und der Zeit, erhält man, als Bestätigung der Kantischen Wahrheiten, auf *negativem* Wege, eine sehr gründliche Überzeugung durch *Thomas Reids* vortreffliches Buch; Inquiry into the human mind, first edition 1764, 6th edition 1810. Dieser widerlegt die Locke'sche Lehre, dass die Anschauung ein Produkt

der *Sinne* sei, indem er gründlich und scharfsinnig darthut, dass sämmtliche Sinnesempfindungen nicht die mindeste Aehnlichkeit haben mit der anschaulich erkannten Welt, besonders aber die fünf primären Qualitäten *Locke's* (Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, Zahl) durchaus von keiner Sinnesempfindung uns geliefert werden können. Er giebt sonach die Frage nach der Entstehungsart und dem Ursprung der Anschauung als völlig unlösbar auf. So liefert er, obwohl mit *Kanten* völlig unbekannt, gleichsam nach der regula falsi, einen gründlichen Beweis für die (eigentlich von mir, in Folge der Kantischen Lehre, zuerst dargelegte) Intellektualität der Anschauung und für den von Kant entdeckten apriorischen Ursprung der Grundbestandtheile derselben, also des Raumes, der Zeit und der Kausalität, aus welchen jene Locke'schen primären Eigenschaften allererst hervorgehen, mittelst ihrer aber leicht zu konstruiren sind. *Thomas Reids* Buch ist sehr lehrreich und lesenswerth, zehn Mal mehr, als Alles was seit Kant Philosophisches geschrieben worden zusammengenommen. Einen andern indirekten Beweis für die selbe Lehre liefern, wiewohl auf dem Wege des Irrthums, die französischen Sensualphilosophen, welche, seitdem *Condillac* in die Fussstapfen *Locke's* trat, sich abmühen, wirklich darzuthun, dass unser ganzes Vorstellen und Denken auf blosse *Sinnesempfindungen* zurücklaufe (penser c'est sentir), welche sie, nach Locke's Vorgang, idées simples nennen, und durch deren blosses Zusammentreten und Verglichenwerden die ganze objektive Welt sich in unserm Kopfe aufbauen soll. Diese Herren haben wirklich des idées bien simples: es ist belustigend zu sehend, wie sie, denen sowohl die Tiefe des Deutschen, als die Redlichkeit des Englischen Philosophen abging, jenen ärmlichen Stoff der Sinnesempfindung hin und her wenden und ihn wichtig zu machen suchen, um das so bedeutungsvolle Phänomen der Vorstellungs- und Gedanken-Welt daraus zusammenzusetzen. Aber der von ihnen konstruirte Mensch müsste, anatomisch zu reden, ein Anencephalus, eine Tête de crapaud seyn, mit blossen Sinneswerkzeugen, ohne Gehirn. Um aus unzähligen

nur ein Paar der besseren Versuche dieser Art beispielsweise anzuführen, nenne ich *Condorcet* im Anfang seines Buches: Des progrès de l'esprit humain, und *Tourtual* über das Sehen, im zweiten Bande der Scriptores ophthalmologici minores; edidit Justus Radius (1828).

Das Gefühl der Unzulänglichkeit einer bloss sensualistischen Erklärung der Anschauung zeigt sich gleichfalls in der, kurz vor dem Auftreten der Kantischen Philosophie ausgesprochenen Behauptung, dass wir nicht blosse, durch Sinnesempfindung erregte *Vorstellungen* von den Dingen hätten, sondern unmittelbar *die Dinge selbst* wahrnähmen, obwohl sie ausser uns lägen; welches freilich unbegreiflich sei. Und dies war nicht etwan idealistisch gemeint, sondern vom gewöhnlichen realistischen Standpunkt aus gesagt. Gut und bündig drückt jene Behauptung der berühmte *Euler* aus, in seinen „Briefen an eine Deutsche Prinzessin", Bd. 2, S. 68. „Ich glaube daher, dass die Empfindungen (der Sinne) noch etwas mehr enthalten, als die Philosophen sich einbilden. Sie sind nicht bloss leere Wahrnehmungen von gewissen im Gehirn gemachten Eindrücken: sie geben der Seele nicht bloss *Ideen* von Dingen; sondern *sie stellen ihr auch wirklich Gegenstände vor*, die ausser ihr existiren, ob man gleich nicht begreifen kann, wie dies eigentlich zugehe." Diese Meinung erklärt sich aus Folgendem. Obwohl, wie ich hinlänglich bewiesen habe, die Anwendung des uns a priori bewussten Kausalitätsgesetzes die Anschauung vermittelt; so tritt dennoch, beim Sehen, der Verstandesakt, mittelst dessen wir von der Wirkung zur Ursache übergehen, keineswegs ins deutliche Bewusstseyn; daher sondert sich die Sinnesempfindung nicht von der aus ihr, als dem rohen Stoff, erst vom Verstande gebildeten Vorstellung. Noch weniger kann ein, überhaupt nicht Statt habender, Unterschied zwischen Gegenstand und Vorstellung ins Bewusstseyn treten; sondern wir nehmen ganz unmittelbar *die Dinge selbst* wahr, und zwar als *ausser uns* gelegen; obwohl gewiss ist, dass das Unmittelbare nur die *Empfindung* seyn kann, und diese auf das Gebiet unterhalb unserer

Haut beschränkt ist. Dies ist daraus erklärlich, dass das *Ausser uns* eine ausschliesslich *räumliche* Bestimmung, der Raum selbst aber eine Form unsers Anschauungsvermögens, d. h. eine Funktion unsers Gehirns ist: daher liegt das Ausser uns, wohin wir, auf Anlass der Gesichtsempfindung, Gegenstände versetzen, selbst innerhalb unsers Kopfes: denn da ist sein ganzer Schauplatz. Ungefähr wie wir im Theater Berge, Wald und Meer sehen, aber doch Alles im Hause bleibt. Hieraus wird begreiflich, dass wir die Dinge mit der Bestimmung *Ausserhalb* und doch ganz *unmittelbar* anschauen, nicht aber eine von den Dingen, die ausserhalb lägen, verschiedene Vorstellung derselben innerhalb. Denn *im Raume* und folglich auch *ausser* uns sind die Dinge nur sofern wir sie *vorstellen*: daher sind diese *Dinge*, die wir solchermaassen unmittelbar selbst, und nicht etwan ihr blosses Abbild, anschauen, eben selbst auch nur *unsere Vorstellungen*, und als solche nur in unserm Kopfe vorhanden. Also nicht sowohl, wie *Euler* sagt, schauen wir die ausserhalb gelegenen Dinge unmittelbar selbst an; als vielmehr: die von uns als ausserhalb gelegen angeschauten Dinge sind nur unsere Vorstellungen und deshalb ein von uns unmittelbar Wahrgenommenes. Die ganze oben in *Eulers* Worten gegebene und richtige Bemerkung liefert also eine neue Bestätigung der Kantischen transscendentalen Aesthetik und meiner darauf gestützten Theorie der Anschauung, wie auch des Idealismus überhaupt. Die oben erwähnte Unmittelbarkeit und Bewusstlosigkeit, mit der wir, bei der Anschauung, den *Übergang von der Empfindung zu ihrer Ursache* machen, lässt sich erläutern durch einen analogen Hergang beim *abstrakten* Vorstellen, oder Denken. Beim Lesen und Hören nämlich empfangen wir blosse Worte, gehen aber von diesen so unmittelbar zu den durch sie bezeichneten Begriffen über, dass es ist, als ob wir *unmittelbar die Begriffe* empfiengen: denn wir werden uns des Übergangs zu diesen gar nicht bewusst. Daher wissen wir bisweilen nicht, in welcher Sprache wir gestern etwas, dessen wir uns erinnern, gelesen haben. Dass ein solcher Übergang dennoch jedes Mal

Statt hat, wird bemerklich, wenn er ein Mal ausbleibt, d. h. wenn wir, in der Zerstreuung, gedankenlos lesen und dann inne werden, dass wir zwar alle Worte, aber keinen Begriff empfangen haben. Bloss wenn wir von abstrakten Begriffen zu Bildern der Phantasie übergehen, werden wir uns der Umsetzung bewusst.

Uebrigens findet, bei der empirischen Wahrnehmung, die Bewusstlosigkeit, mit welcher der Uebergang von der Empfindung zur Ursache derselben geschieht, eigentlich nur bei der Anschauung im engsten Sinn, also beim *Sehen* Statt; hingegen geschieht er bei allen übrigen sinnlichen Wahrnehmungen mit mehr oder minder deutlichem Bewusstseyn, daher, bei der Apprehension durch die gröberen vier Sinne seine Realität sich unmittelbar faktisch konstatiren lässt. Im Finstern betasten wir ein Ding so lange von allen Seiten, bis wir aus dessen verschiedenen Wirkungen auf die Hände die Ursache derselben als bestimmte Gestalt konstruiren können. Ferner, wenn etwas sich glatt anfühlt, so besinnen wir uns bisweilen, ob wir etwan Fett oder Oel an den Händen haben: auch wohl, wenn es uns kalt berührt, ob wir sehr warme Hände haben. Bei einem Ton zweifeln wir bisweilen, ob er eine bloss innere, oder wirklich eine von Aussen kommende Affektion des Gehörs war, sodann, ob er nah und schwach, oder fern und stark erscholl, dann, aus welcher Richtung er kam, endlich, ob er die Stimme eines Menschen, eines Thieres, oder eines Instruments war: wir forschen also, bei gegebener Wirkung, nach der Ursache. Beim Geruch und Geschmack ist die Ungewissheit über die Art der objektiven Ursache der empfundenen Wirkung alltäglich: so deutlich treten sie hier auseinander. Dass *beim Sehen* der Uebergang von der Wirkung zur Ursache ganz unbewusst geschieht, und dadurch der Schein entsteht, als wäre diese Art der Wahrnehmung eine völlig unmittelbare, in der sinnlichen Empfindung allein, ohne Verstandesoperation, bestehende, dies hat seinen Grund theils in der hohen Vollkommenheit des Organs, theils in der ausschliesslich geradlinigen Wirkungsart des Lichts. Vermöge dieser letzteren leitet

der Eindruck selbst schon auf den Ort der Ursache hin, und da das Auge alle Nüancen von Licht, Schatten, Farbe und Umriss, wie auch die Data, nach welchen der Verstand die Entfernung schätzt, auf das Feinste und mit Einem Blick zu empfinden die Fähigkeit hat; so geschieht, bei Eindrücken auf diesen Sinn, die Verstandesoperation mit einer Schnelligkeit und Sicherheit, welche sie so wenig zum Bewusstseyn kommen lässt, wie das Buchstabiren beim Lesen; wodurch also der Schein entsteht, als ob schon die Empfindung selbst unmittelbar die Gegenstände gäbe. Dennoch ist, gerade beim Sehen, die Operation *des Verstandes*, bestehend im Erkennen der Ursache aus der Wirkung, am bedeutendsten: vermöge ihrer wird das doppelt, mit zwei Augen, Empfundene einfach angeschaut; vermöge ihrer wird der Eindruck, welcher auf der Retina, in Folge der Kreuzung der Strahlen in der Pupille, verkehrt, das Oberste unten, eintrifft, bei Verfolgung der Ursache desselben auf dem Rückwege in gleicher Richtung, wieder zurechtgestellt, oder, wie man sich ausdrückt, sehen wir die Dinge aufrecht, obgleich ihr Bild im Auge verkehrt steht; vermöge jener Verstandesoperation endlich werden, aus fünf verschiedenen Datis, die *Th. Reid* sehr deutlich und schön beschreibt, Grösse und Entfernung in unmittelbarer Anschauung von uns abgeschätzt. Ich habe dies Alles, wie auch die Beweise, welche die *Intellektualität der Anschauung* unwiderleglich darthun, schon 1816 auseinandergesetzt in meiner Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben“ (in zweiter Auflage 1854) mit bedeutenden Vermehrungen aber in der funfzehn Jahre spätern und verbesserten Lateinischen Bearbeitung derselben, welche, unter dem Titel Theoria colorum physiologica eademque primaria, im dritten Bande der von *Justus Radius* 1830 herausgegebenen Scriptores ophthalmologici minores steht, am ausführlichsten und gründlichsten jedoch in der zweiten Auflage meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde“, §. 21. Dahin also verweise ich über diesen wichtigen Gegenstand, um gegenwärtige Erläuterungen nicht noch mehr anzuschwellen.

Hingegen mag eine ins Aesthetische einschlagende Bemerkung hier ihre Stelle finden. Vermöge der bewiesenen Intellektualität der Anschauung ist auch der Anblick schöner Gegenstände, z. B. einer schönen Aussicht, *ein Gehirnphänomen*. Die Reinheit und Vollkommenheit desselben hängt daher nicht bloss vom *Objekt* ab, sondern auch von der Beschaffenheit des Gehirns, nämlich von der Form und Grösse desselben, von der Feinheit seiner Textur und von der Belebung seiner Thätigkeit durch die Energie des Pulses der Gehirnadern. Demnach fällt gewiss das Bild der selben Aussicht in verschiedenen Köpfen, auch bei gleicher Schärfe ihrer Augen, so verschieden aus, wie etwan der erste und letzte Abdruck einer stark gebrauchten Kupferplatte. Hierauf beruht die grosse Verschiedenheit der Fähigkeit zum Genusse der schönen Natur und folglich auch zum Nachbilden derselben, d. h. zum Hervorbringen des gleichen Gehirnphänomens mittelst einer ganz anderartigen Ursache, nämlich der Farbenflecke auf einer Leinwand.

Uebrigens hat die auf der gänzlichen Intellektualität der Anschauung beruhende scheinbare Unmittelbarkeit derselben, vermöge welcher wir, wie *Euler* sagt, die Dinge selbst und als ausser uns gelegen apprehendiren, ein Analogon an der Art, wie wir die Theile unsers eigenen Leibes empfinden, zumal wenn sie schmerzen, welches, sobald wir sie empfinden, meistens der Fall ist. Wie wir nämlich wähnen, die Dinge unmittelbar dort wo sie sind, wahrzunehmen, während es doch wirklich im Gehirn geschieht; so glauben wir auch den Schmerz eines Gliedes in diesem selbst zu empfinden, während dieser ebenfalls im Gehirn empfunden wird, wohin ihn der Nerv des affizirten Theiles leitet. Daher werden nur die Affektionen solcher Theile, deren Nerven zum Gehirn gehen, empfunden, nicht aber die, deren Nerven dem Gangliensystem angehören; es sei denn, dass eine überaus starke Affektion derselben auf Umwegen bis ins Gehirn dringe, wo sie sich doch meistens nur als dumpfes Unbehagen und stets ohne genaue Bestimmung ihres Ortes zu erkennen giebt. Daher auch werden die Ver-

letzungen eines Gliedes, dessen Nervenstamm durchschnitten oder unterbunden ist, nicht empfunden. Daher endlich fühlt wer ein Glied verloren hat, doch noch bisweilen Schmerz in demselben, weil die zum Gehirn gehenden Nerven noch dasind. — Also in beiden hier verglichenen Phänomenen wird was im Gehirn vorgeht als ausser demselben apprehendirt: bei der Anschauung, durch Vermittelung des Verstandes, der seine Fühlfäden in die Aussenwelt streckt; bei der Empfindung der Glieder, durch Vermittelung der Nerven.

*

KAPITEL 3.

UEBER DIE SINNE.

VON Anderen Gesagtes zu wiederholen ist nicht der Zweck meiner Schriften: daher gebe ich hier nur einzelne, eigene Betrachtungen über die Sinne.

Die Sinne sind bloss die Ausläufe des Gehirns, durch welche es von aussen den Stoff empfängt (in Gestalt der Empfindung), den es zur anschaulichen Vorstellung verarbeitet. Diejenigen Empfindungen, welche hauptsächlich zur *objektiven* Auffassung der Aussenwelt dienen sollten, mussten an sich selbst weder angenehm noch unangenehm seyn; dies besagt eigentlich, dass sie den Willen ganz unberührt lassen mussten. Ausserdem nämlich würde die Empfindung *selbst* unsere Aufmerksamkeit fesseln und wir bei der *Wirkung* stehen bleiben, statt, wie hier bezweckt war, sogleich zur *Ursach* überzugehen: so nämlich bringt es der entschiedene Vorrang mit sich, den, für unsere Beachtung, *der Wille* überall vor der blossen Vorstellung hat, als welcher wir uns erst dann zuwenden, wann jener schweigt. Demgemäss sind Farben und Töne an sich selbst und so lange ihr Eindruck das normale Maass nicht überschreitet, weder schmerzliche, noch angenehme Empfindungen; sondern treten mit der-

jenigen Gleichgültigkeit auf, die sie zum Stoff rein objektiver Anschauungen eignet. Dies ist nämlich so weit der Fall, als es an einem Leibe, der an sich selbst durch und durch Wille ist, überhaupt möglich seyn konnte, und ist eben in dieser Hinsicht bewunderungswerth. Physiologisch beruht es darauf, dass in den Organen der edleren Sinne, also des Gesichts und Gehörs, diejenigen Nerven, welche den specifischen äussern Eindruck aufzunehmen haben, gar keiner Empfindung von Schmerz fähig sind, sondern keine andere Empfindung, als die ihnen specifisch eigentümliche, der blossen Wahrnehmung dienende, kennen. Demnach ist die Retina, wie auch der optische Nerv, gegen jede Verletzung unempfindlich, und eben so ist es der Gehörnerv: in beiden Organen wird Schmerz nur in den übrigen Theilen derselben, den Umgebungen des ihnen eigenthümlichen Sinnesnerven, empfunden, nie in diesem selbst: beim Auge hauptsächlich in der conjunctiva; beim Ohr im meatus auditorius. Sogar mit dem Gehirn verhält es sich eben so, indem dasselbe, wenn unmittelbar selbst, also von oben, angeschnitten, keine Empfindung davon hat. Also nur vermöge dieser ihnen eigenen Gleichgültigkeit in Bezug auf den Willen werden die Empfindungen des Auges geschickt, dem Verstande die so mannigfaltigen und so fein nüancierten Data zu liefern, aus denen er, mittelst Anwendung des Kausalitätsgesetzes und auf Grundlage der reinen Anschauungen Raum und Zeit, die wundervolle objektive Welt in unserm Kopfe aufbaut. Eben jene Wirkungslosigkeit der Farbenempfindungen auf den *Willen* befähigt sie, wann ihre Energie durch Transparenz erhöht ist, wie beim Abendroth, gefärbten Fenstern u. dgl., uns sehr leicht in den Zustand der rein objektiven, willenslosen Anschauung zu versetzen, welche, wie ich im dritten Buche nachgewiesen habe, einen Hauptbestandtheil des ästhetischen Eindrucks ausmacht. Eben diese Gleichgültigkeit in Bezug auf den *Willen* eignet die Laute, den Stoff der Bezeichnung für die endlose Mannigfaltigkeit der Begriffe der Vernunft abzugeben.

Indem der *äussere Sinn*, d. h. die Empfänglichkeit

für äussere Eindrücke als reine Data für den Verstand, sich in *fünf Sinne* spaltete, richteten diese sich nach den vier Elementen, d. h. den vier Aggregationszuständen, nebst dem der Imponderabilität. So ist der Sinn für das Feste (Erde) das Getast, für das Flüssige (Wasser) der Geschmack, für das Dampfförmige, d. h. Verflüchtigte (Dunst, Duft) der Geruch, für das permanent Elastische (Luft) das Gehör, für das Imponderabile (Feuer, Licht) das Gesicht. Das zweite Imponderabile, Wärme, ist eigentlich kein Gegenstand der Sinne, sondern des Gemeingefühls, wirkt daher auch stets direkt auf den *Willen*, als angenehm oder unangenehm. Aus dieser Klassifikation ergiebt sich auch die relative Dignität der Sinne. Das Gesicht hat den ersten Rang, sofern seine Sphäre die am weitesten reichende, und seine Empfänglichkeit die feinste ist; was darauf beruht, dass sein Anregendes ein Imponderabile, d. h. ein kaum noch Körperliches, ein quasi Geistiges, ist. Den zweiten Rang hat das Gehör, entsprechend der Luft. Inzwischen bleibt das Getast ein gründlicher und vielseitiger Gelehrter. Denn während die anderen Sinne uns jeder nur eine ganz einseitige Beziehung des Objekts, wie seinen Klang, oder sein Verhältniss zum Licht, angeben, liefert das, mit dem Gemeingefühl und der Muskelkraft fest verwachsene Getast dem Verstande die Data zugleich für die Form, Grösse, Härte, Glätte, Textur, Festigkeit, Temperatur und Schwere der Körper, und dies Alles mit der geringsten Möglichkeit des Scheines und der Täuschung, denen alle anderen Sinne weit mehr unterliegen. Die beiden niedrigsten Sinne, Geruch und Geschmack, sind schon nicht mehr frei von einer unmittelbaren Erregung des *Willens* d. h. sie werden stets angenehm oder unangenehm affizirt, sind daher mehr subjektiv als objektiv.

Die Wahrnehmungen des *Gehörs* sind ausschliesslich in der *Zeit:* daher das ganze Wesen der Musik im Zeitmaass besteht, als worauf sowohl die Qualität oder Höhe der Töne, mittelst der Vibrationen, als die Quantität oder Dauer derselben, mittelst des Taktes, beruht. Die Wahrnehmungen des *Gesichts* hingegen

sind zunächst und vorwaltend im *Raume*; sekundär, mittelst ihrer Dauer, aber auch in der Zeit.

Das Gesicht ist der Sinn des *Verstandes*, welcher anschaut, das Gehör der Sinn der *Vernunft*, welche denkt und vernimmt. Worte werden durch sichtbare Zeichen nur unvollkommen vertreten: daher zweifle ich, dass ein Taubstummer, der lesen kann, aber vom Laute der Worte keine Vorstellung hat, in seinem Denken mit den bloss sichtbaren Begriffszeichen so behende operirt, wie wir mit den wirklichen, d. h. hörbaren Worten. Wenn er nicht lesen kann, ist er bekanntlich fast dem unvernünftigen Thiere gleich; während der Blindgeborene, von Anfang an, ein ganz vernünftiges Wesen ist.

Das Gesicht ist ein *aktiver*, das Gehör ein *passiver* Sinn. Daher wirken Töne störend und feindlich auf unsern Geist ein, und zwar um so mehr, je thätiger und entwickelter dieser ist: sie zerreissen alle Gedanken, zerrütten momentan die Denkkraft. Hingegen giebt es keine analoge Störung durch das Auge, keine unmittelbare Einwirkung des Gesehenen, *als solchen*, auf die denkende Thätigkeit (denn natürlich ist hier nicht die Rede von dem Einfluss der erblickten Gegenstände auf den Willen); sondern die bunteste Mannigfaltigkeit von Dingen, vor unseren Augen, lässt ein ganz ungehindertes, ruhiges Denken zu. Demzufolge lebt der denkende Geist mit dem Auge in ewigem Frieden, mit dem Ohr in ewigem Krieg. Dieser Gegensatz der beiden Sinne bewährt sich auch darin, dass Taubstumme, wenn durch Galvanismus hergestellt, beim ersten Ton, den sie hören, vor Schrecken todtenblass werden (Gilberts „Annalen der Physik" Bd. 10, S. 382), operirte Blinde dagegen das erste Licht mit Entzücken erblicken, und nur ungern die Binde sich über die Augen legen lassen. Alles Angeführte aber ist daraus erklärlich, dass das Hören vermöge einer mechanischen Erschütterung des Gehörnervens vor sich geht, die sich sogleich bis ins Gehirn fortpflanzt, während hingegen das Sehn eine wirkliche *Aktion* der Retina ist, welche durch das Licht und seine Modifikationen bloss erregt und hervorgerufen wird: wie

ich dies in meiner physiologischen Farbentheorie ausführlich gezeigt habe. Im Widerstreit hingegen steht dieser ganze Gegensatz mit der jetzt überall so unverschämt aufgetischten kolorirten Aether-Trommelschlag-Theorie, welche die Lichtempfindung des Auges zu einer mechanischen Erschütterung, wie die des Gehörs zunächst wirklich ist, erniedrigen will, während nichts heterogener seyn kann, als die stille, sanfte Wirkung des Lichts und die Allarmtrommel des Gehörs. Setzen wir hiemit noch den besondern Umstand in Verbindung, dass wir, obwohl mit zwei Ohren, deren Empfindlichkeit oft sehr verschieden ist, hörend, doch nie einen Ton doppelt vernehmen, wie wir mit zwei Augen oft doppelt sehen; so werden wir zu der Vermuthung geführt, dass die Empfindung des Hörens nicht im Labyrinth, oder der Schnecke entsteht, sondern erst da, wo, tief im Gehirn, beide Gehörnerven zusammentreffen, wodurch der Eindruck einfach wird: dies aber ist da, wo der pons Varolii die medulla oblongata umfasst, also an der absolut letalen Stelle, durch deren Verletzung jedes Thier augenblicklich getödtet wird, und von wo der Gehörnerv nur einen kurzen Verlauf hat zum Labyrinth, dem Sitze der akustischen Erschütterung. Eben dieser sein Ursprung, an jener gefährlichen Stelle, von welcher auch alle Gliederbewegung ausgeht, ist Ursache, dass man bei einem plötzlichen Knall zusammenfährt; welches bei einer plötzlichen Erleuchtung, z. B. einem Blitz, keineswegs Statt findet. Der Sehnerv hingegen tritt viel weiter nach vorn aus seinen thalamis (wenn auch vielleicht sein erster Ursprung hinter diesen liegt) hervor, ist in seinem Fortgang überall von den vorderen Gehirn-lobis bedeckt, wiewohl stets von ihnen gesondert, bis er, ganz aus dem Gehirn hinausgelangt, sich in die Retina ausbreitet, auf welcher nun allererst die Empfindung, auf Anlass des Lichtreizes, entsteht und daselbst wirklich ihren Sitz hat; wie dieses meine Abhandlung über das Sehn und die Farben beweist. Aus jenem Ursprung des Gehörnervens erklärt sich denn auch die grosse Störung, welche die Denkkraft durch Töne erleidet, wegen welcher denkende

Köpfe und überhaupt Leute von vielem Geist, ohne Ausnahme, durchaus kein Geräusch vertragen können. Denn es stört den beständigen Strom ihrer Gedanken, unterbricht und lähmt ihr Denken, eben weil die Erschütterung des Gehörnervens sich so tief ins Gehirn fortpflanzt, dessen ganze Masse daher die durch den Gehörnerven erregten Schwingungen dröhnend mit empfindet, und weil das Gehirn solcher Leute viel leichter beweglich ist, als das der gewöhnlichen Köpfe. Auf der selben grossen Beweglichkeit und Leitungskraft ihres Gehirns beruht es gerade, dass bei ihnen jeder Gedanke alle ihm analogen, oder verwandten, so leicht hervorruft, wodurch eben ihnen die Aehnlichkeiten, Analogien und Beziehungen der Dinge überhaupt, so schnell und leicht in den Sinn kommen, dass der selbe Anlass, den Millionen gewöhnlicher Köpfe vor ihnen gehabt, sie auf *den* Gedanken, auf *die* Entdeckung bringt, welche nicht gemacht zu haben die Anderen, weil sie wohl nach-, aber nicht vordenken können, sich nachher verwundern: so schien die Sonne auf alle Säulen; aber nur Memnons Säule klang. Demgemäss waren Kant, Goethe, Jean Paul höchst empfindlich gegen jedes Geräusch, wie ihre Biographien bezeugen. Goethe kaufte, in seinen letzten Jahren, ein in Verfall gerathenes Haus, neben dem seinigen, bloss damit er nicht den Lerm bei dessen Ausbesserung anzuhören hätte. Vergebens also war er, schon in seiner Jugend, der Trommel nachgegangen, um sich gegen Geräusch abzuhärten. Es ist nicht Sache der Gewohnheit. Dagegen ist die wahrhaft stoische Gleichgültigkeit gewöhnlicher Köpfe gegen das Geräusch bewunderungswürdig: sie stört kein Lerm in ihrem Denken, oder beim Lesen, Schreiben u. dgl., während der vorzügliche Kopf dadurch völlig unfähig gemacht wird. Aber eben Das, was sie so unempfindlich macht gegen Lerm jeder Art, macht sie auch unempfindlich gegen das Schöne in den bildenden, und das tief Gedachte oder fein Ausgedrückte in den redenden Künsten, kurz, gegen Alles, was nicht ihr persönliches Interesse angeht. Auf die paralysirende Wirkung, welche hingegen das Geräusch auf die Geist-

reichen ausübt, findet folgende Bemerkung *Lichtenbergs* Anwendung: „Es ist alle Mal ein gutes Zeichen, wenn Künstler von Kleinigkeiten gehindert werden können, ihre Kunst gehörig auszuüben. F . . . . . steckte seine Finger in Hexenmehl, wenn er Klavier spielen wollte. — — — Den mittelmässigen Kopf hindern solche Sachen nicht: — — — er führt gleichsam ein grobes Sieb.“ (Vermischte Schriften, Bd. I, S. 398.) Ich hege wirklich längst die Meinung, dass die Quantität Lerm, die Jeder unbeschwert vertragen kann, in umgekehrtem Verhältniss zu seinen Geisteskräften steht, und daher als das ungefähre Maass derselben betrachtet werden kann. Wenn ich daher auf dem Hofe eines Hauses die Hunde stundenlang unbeschwichtigt bellen höre, so weiss ich schon, was ich von den Geisteskräften der Bewohner zu halten habe. Wer habituell die Stubenthüren, statt sie mit der Hand zu schliessen, zuwirft, oder es in seinem Hause gestattet, ist nicht bloss ein ungezogener, sondern auch ein roher und bornirter Mensch. Dass im Englischen sensible auch „verständig“ bedeutet, beruht demnach auf einer richtigen und feinen Beobachtung. Ganz civilisirt werden wir erst seyn, wann auch die Ohren nicht mehr vogelfrei seyn werden und nicht mehr Jedem das Recht zustehen wird, das Bewusstseyn jedes denkenden Wesens, auf tausend Schritte in die Runde, zu durchschneiden mittelst Pfeifen, Heulen, Brüllen, Hämmern, Peitschenklatschen, Bellenlassen u. dgl. Die Sybariten hielten die lermenden Handwerke ausserhalb der Stadt gebannt: die ehrwürdige Sekte der Shakers in Nordamerika duldet kein unnöthiges Geräusch in ihren Dörfern: von den Herrnhutern wird das Gleiche berichtet. — Ein Mehreres über diesen Gegenstand findet man im dreissigsten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga.

Aus der dargelegten *passiven* Natur des Gehörs erklärt sich auch die so eindringende, so unmittelbare, so unfehlbare Wirkung der Musik auf den Geist, nebst der ihr bisweilen folgenden, in einer besondern Erhabenheit der Stimmung bestehenden Nachwirkung. Die in kombinirten, rationalen Zahlenverhältnissen

erfolgenden Schwingungen der Töne versetzen nämlich die Gehirnfibern selbst in gleiche Schwingungen. Hingegen wird aus der dem Hören ganz entgegengesetzten *aktiven* Natur des Sehns begreiflich, warum es kein Analogon der Musik für das Auge geben kann und das Farbenklavier ein lächerlicher Missgriff war. Eben auch wegen der *aktiven* Natur des Gesichtssinnes ist er bei den verfolgenden Thieren, also den Raubthieren, ausgezeichnet scharf, wie umgekehrt der *passive* Sinn, das Gehör, bei den verfolgten, den fliehenden, furchtsamen Thieren; damit es von selbst ihnen den herbeieilenden, oder heranschleichenden Verfolger zeitig verrate.

Wie wir im Gesicht den Sinn des Verstandes, im Gehör den der Vernunft erkannt haben, so könnte man den Geruch den Sinn des Gedächtnisses nennen; weil er unmittelbarer, als irgend etwas Anderes, den specifischen Eindruck eines Vorganges, oder einer Umgebung, selbst aus der fernsten Vergangenheit, uns zurückruft.

*

KAPITEL 4.

VON DER ERKENNTNISS A PRIORI.

AUS der Thatsache, dass wir die Gesetze der Verhältnisse im Raume, ohne hiezu der Erfahrung zu bedürfen, aus uns selbst angeben und bestimmen können, folgerte *Plato* (Meno, p. 353. Bip.), dass alles Lernen bloss ein Erinnern sei; *Kant* hingegen, dass der Raum subjektiv bedingt und bloss eine Form des Erkenntnissvermögens sei. Wie hoch steht in dieser Hinsicht *Kant* über *Plato!*

Cogito, ergo sum ist ein analytisches Urtheil: Parmenides hat es sogar für ein identisches gehalten: το γαρ αυτο νοειν εστι τε και ειναι (nam intelligere et esse idem est, Clem. Alex. Strom. VI 2, §. 23). Als ein

solches aber, oder auch nur als analytisches, kann es keine besondere Weisheit enthalten; wie auch nicht, wenn man, noch gründlicher, es, als einen Schluss, aus dem Obersatz non-entis nulla sunt praedicata ableiten wollte. Eigentlich aber hat Kartesius damit die grosse Wahrheit ausdrücken wollen, dass nur dem Selbstbewusstsein, also dem Subjektiven, unmittelbare Gewissheit zukommt; dem Objektiven, also allem Andern, hingegen, als dem durch jenes erst Vermittelten, bloss mittelbare; daher dieses, weil aus zweiter Hand, als problematisch zu betrachten ist. Hierauf beruht der Werth des so berühmten Satzes. Als seinen Gegensatz können wir, im Sinne der Kantischen Philosophie, aufstellen: cogito, ergo est, — d. h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen, — dies war ein wichtiges, tiefes und spätes Appereu, welches im Gewande des Problems von der *Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori* auftrat und wirklich den Weg zu tiefer Erkenntnis eröffnet hat. Dies Problem ist die Parole der Kantischen Philosophie, wie der erstere Satz die der Kartesischen, und zeigt, εξ οἰων εις οἰα.

Sehr passend stellt Kant seine Untersuchungen über Zeit und Raum an die Spitze aller anderen. Denn dem spekulativen Geiste drängen sich vor allen diese Fragen auf: was ist die *Zeit?* was ist dies Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas, das sich bewegt? — und was der *Raum?* dieses allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding herauskann, ohne aufzuhören Etwas zu seyn? —

Dass Zeit und Raum dem *Subjekt* anhängen, die Art und Weise sind, wie der Prozess objektiver Apperception im Gehirn vollzogen wird, hat schon einen genügenden Beweis an der gänzlichen Unmöglichkeit Zeit und Raum hinwegzudenken, während man Alles, was in ihnen sich darstellt, sehr leicht hinwegdenkt. Die Hand kann alles fahren lassen; nur sich selbst nicht. Indessen will ich die von *Kant* gegebenen näheren Beweise jener Wahrheit hier durch einige Beispiele und Ausführungen erläutern, nicht zur Wider-

legung alberner Einwendungen, sondern zum Gebrauch Derer, die künftig Kants Lehren vorzutragen haben werden.

„Ein rechtwinklichter gleichseitiger Triangel" enthält keinen logischen Widerspruch: den die Prädikate heben einzeln keineswegs das Subjekt auf, noch sind sie mit einander unvereinbar. Erst bei der Konstruktion ihres Gegenstandes in der reinen Anschauung tritt ihre Unvereinbarkeit an ihm hervor. Wollte man diese eben deshalb für einen Widerspruch halten; so wäre auch jede physische und erst nach Jahrhunderten entdeckte Unmöglichkeit ein solcher: z. B. die Zusammensetzung eines Metalles aus seinen Bestandtheilen, oder ein Säugethier mit mehr, oder weniger als sieben Halswirbeln*), oder Hörner und obere Schneidezähne am selben Tier. Allein bloss die *logische* Unmöglichkeit ist ein Widerspruch, nicht aber die physische, und eben so wenig die mathematische. Gleichseitig und rechtwinklicht widersprechen einander nicht (im Quadrat sind sie beisammen), noch widerspricht jedes von ihnen dem Dreieck. Daher kann die Unvereinbarkeit obiger Begriffe nie durch blosses *Denken* erkannt werden, sondern ergiebt sich erst aus der Anschauung, welche nun aber eine solche ist, zu der es keiner Erfahrung, keines realen Gegenstandes bedarf, eine bloss mentale. Auch gehört hieher der Satz des *Jordanus Brunus*, der wohl auch beim *Aristoteles* zu finden seyn wird: „ein unendlich grosser Körper ist nothwendig unbeweglich", — als welcher weder auf Erfahrung, noch auf dem Satz des Widerspruchs beruhen kann; da er von Dingen redet, die in keiner Erfahrung vorkommen können, und die Begriffe, „unendlich gross" und „beweglich" einander nicht widersprechen; sondern bloss die reine Anschauung ergiebt, dass die Bewegung einen Raum ausserhalb des Körpers, erfordert, seine unendliche Grösse aber keinen übrig lässt. — Wollte man nun gegen das erstere mathematische Beispiel einwenden: es käme nur darauf an, wie voll-

*) Dass das dreizehige Faulthier deren neun hätte, soll als Irrthum erkannt worden seyn: jedoch führt Owen, Ostéologie comp., p. 405, es noch an.

ständig der Begriff sei, den der Urteilende vom Triangel habe; wenn es ein ganz vollständiger wäre, so enthielte er auch die Unmöglichkeit, dass ein Triangel rechtwinklicht und doch gleichseitig sei; so ist die Antwort: angenommen, sein Begriff vom Dreieck sei nicht so vollständig; so kann er, ohne Hinzuziehung der Erfahrung, durch die blosse Konstruktion desselben in seiner Phantasie ihn erweitern und sich von der Unmöglichkeit jener Begriffsverbindung für alle Ewigkeit überzeugen: eben dieser Process aber ist ein synthetisches Urtheil a priori, d. h. ein solches, durch welches wir, ohne alle Erfahrung und doch mit Gültigkeit für alle Erfahrung, unsere Begriffe bilden und vervollständigen. — Denn überhaupt, ob ein gegebenes Urtheil analytisch oder synthetisch sei, wird, im einzelnen Fall, erst bestimmt werden können, je nachdem im Kopfe des Urtheilenden der Begriff des Subjekts mehr oder weniger Vollständigkeit hat: der Begriff „Katze" enthält im Kopfe Cüviers hundert Mal mehr, als in dem seines Bedienten: daher die selben Urtheile darüber für Diesen synthetisch, für Jenen bloss analytisch seyn werden. Nimmt man aber die Begriffe objektiv, und will nun entscheiden, ob ein gegebenes Urtheil analytisch, oder synthetisch sei; so verwandle man das Prädikat desselben in sein kontradiktorisches Gegentheil und lege dieses, ohne Kopula, dem Subjekt bei: giebt nun dies eine Contradictio in adjecto; so war das Urtheil analytisch, ausserdem aber synthetisch.

Dass die *Arithmetik* auf der reinen Anschauung der *Zeit* beruhe, ist nicht so augenfällig, wie dass die Geometrie auf der des Raumes basirt sei*). Man kann es

*) Dies entschuldigt jedoch nicht einen Professor der Philosophie, welcher, auf Kants Stuhle sitzend, sich also vernehmen lässt: „Dass die Mathematik als solche die Arithmetik und Geometrie enthält, ist richtig; unrichtig jedoch die Arithmetik als die Wissenschaft der Zeit zu fassen, in der That aus keinem andern Grunde, als um der Geometrie, als der Wissenschaft des Raumes, einen Pendanten (sic) zu geben." (Rosenkranz, im „Deutschen Museum", 1857, 14 Mai, Nr. 20). Dies sind die Früchte der Hegelei: ist durch deren sinnlosen Gallimathias der

aber auf folgende Art beweisen. Alles Zählen besteht im wiederholten Setzen der Einheit: bloss um stets zu wissen, wie oft wir schon die Einheit gesetzt haben, markiren wir sie jedes Mal mit einem andern Wort: dies sind die Zahlworte. Nun ist Wiederholung nur möglich durch Succession: diese aber, also das Nacheinander, beruht unmittelbar auf der Anschauung der *Zeit*, ist ein nur mittelst dieser verständlicher Begriff: also ist auch das Zählen nur mittelst der Zeit möglich. — Dieses Beruhen alles Zählens auf der *Zeit* verräth sich auch dadurch, dass in allen Sprachen die Multiplikation durch „*Mal*" bezeichnet wird, also durch einen Zeitbegriff: sexies, ἑξακις, six fois, six times. Nun aber ist das einfache Zählen schon ein Multipliciren mit Eins, weshalb auch in Pestalozzi's Lehranstalt die Kinder stets so multipliciren mussten: „2 Mal 2 ist 4 Mal Eins." — Auch *Aristoteles* hat schon die enge Verwandtschaft der Zahl mit der Zeit erkannt und dargelegt im vierzehnten Kapitel des vierten Buches der Physik. Die Zeit ist ihm „die Zahl der Bewegung" (ὁ χρονος αριθμος εστι κινησεως). Tiefsinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit seyn könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint sie.

Obwohl die *Zeit*, wie der Raum, die Erkenntnissform des Subjekts ist; so stellt sie sich gleichwohl, eben wie auch der Raum, als von demselben unab-

Kopf ein Mal gründlich verdorben; so geht ernsthafte Kantische Philosophie nicht mehr hinein; und von dem Meister hat man die Dreistigkeit ererbt, in den Tag hinein zu reden über Dinge, die man nicht versteht: so kommt man endlich dahin, die Grundlehren eines grossen Geistes ohne Umstände im peremtorisch entscheidenden Tone zu verurtheilen, als wären es eben Hegel'sche Narrenspossen. Wir dürfen es aber nicht hingehen lassen, dass die kleinen Leutchen da unten die Spur der grossen Denker auszutreten sich bemühen. Sie thäten daher besser, sich an *Kant* nicht zu reiben, sondern sich damit zu begnügen, ihrem Publiko über Gott, die Seele, die thatsächliche Freiheit des Willens und was sonst dahin einschlägt, nähere Auskunft zu ertheilen und sodann in ihrer finstern Hinterboutique, dem philosophischen Journal, sich ein Privatvergnügen zu machen: da können sie ungenirt thun und treiben was sie wollen, kein Mensch sieht hin.

hängig und völlig objektiv vorhanden dar. Wider unsern Willen, oder ohne unser Wissen, eilt oder zögert sie: man frägt nach der Uhr, man forscht nach der Zeit, als nach einem ganz Objektiven. Und was ist dieses Objektive? Nicht das Fortschreiten der Gestirne, oder der Uhren, als welche bloss dienen, den Lauf der Zeit selbst daran zu messen: sondern es ist etwas von allen Dingen Verschiedenes, doch aber wie diese, von unserm Wollen und Wissen Unabhängiges. Es existirt nur in den Köpfen der erkennenden Wesen; aber die Gleichmässigkeit seines Ganges und seine Unabhängigkeit vom Willen giebt ihm die Berechtigung der Objektivität.

Die *Zeit* ist zunächst die Form des *innern* Sinnes. Das folgende Buch anticipirend, bemerke ich, dass der alleinige Gegenstand des innern Sinnes der eigene *Wille* des Erkennenden ist. Die Zeit ist daher die Form, mittelst welcher dem ursprünglich und an sich selbst erkenntnislosen individuellen Willen die Selbsterkenntniss möglich wird. In ihr nämlich erscheint sein an sich einfaches und identisches Wesen auseinandergezogen zu einem Lebenslauf. Aber eben wegen jener ursprünglichen Einfachheit und Identität des sich so Darstellenden bleibt sein *Charakter* stets genau derselbe; weshalb auch der Lebenslauf selbst durchweg denselben *Grundton* beibehält, ja, die mannigfaltigen Vorgänge und Scenen desselben sich im Grunde doch nur wie Variationen zu einem und demselben Thema verhalten. —

Die *Apriorität des Kausalitätsgesetzes* ist von den Engländern und Franzosen teils noch gar nicht *eingesehen*, teils nicht recht begriffen: daher Einige von ihnen die früheren Versuche, für dasselbe einen *empirischen* Ursprung zu finden, fortsetzen. *Maine de Biran* setzt diesen in die Erfahrung, dass dem Willensakt als Ursache die Bewegung des Leibes als Wirkung folge. Aber diese Thatsache selbst ist falsch. Keineswegs erkennen wir den eigentlichen unmittelbaren Willensakt als ein von der Aktion des Leibes Verschiedenes und Beide als durch das Band der Kausalität verknüpft; sondern Beide sind Eins und untheil-

bar. Zwischen ihnen ist keine Succession: sie sind zugleich. Sie sind Eins und das Selbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewusstsein) sich als wirklicher *Willensakt* kund giebt, das Selbe stellt sich in der *äussern* Anschauung, in welcher der Leib *objektiv* dasteht, sofort als *Aktion* desselben dar. Das physiologisch die Aktion des Nerven der des Muskels vorhergeht, kommt hier nicht in Betracht; da es nicht ins Selbstbewusstsein fällt, und hier nicht die Rede ist vom Verhältnis zwischen Muskel und Nerv, sondern von dem zwischen Willensakt und Leibesaktion. Dieses nun giebt sich nicht als Kausalitätsverhältnis kund. Wenn diese beiden sich uns als Ursach und Wirkung darstellten; so würde ihre Verbindung uns nicht so unbegreiflich sein, wie es wirklich der Fall ist: denn was wir aus seiner Ursache verstehen, das verstehen wir so weit es überhaupt für uns ein Verständniss der Dinge giebt. Hingegen ist die Bewegung unserer Glieder vermöge blosser Willensakte zwar ein so alltägliches Wunder, dass wir es nicht mehr bemerken: richten wir aber ein Mal die Aufmerksamkeit darauf, so tritt das Unbegreifliche der Sache uns sehr lebhaft ins Bewusstseyn; eben weil wir hier etwas vor uns haben, was wir *nicht* als Wirkung seiner Ursache verstehen. Nimmermehr also könnte diese Wahrnehmung uns auf die Vorstellung der Kausalität führen, als welche darin gar nicht vorkommt. *Maine de Biran* selbst erkennt die völlige Gleichzeitigkeit des Willenakts und der Bewegung an. (Nouvelles considérations des rapports du physique au moral, p. 377, 78). In England hat schon Th. Reid (On the first principles of contingent truths. Ess. VI, c. 5) ausgesprochen, dass die Erkenntniss des Kausalitätsverhältnisses in der Beschaffenheit unsers Erkenntnissvermögens selbst ihren Grund habe. In neuester Zeit lehrt *Th. Brown* in seinem höchst weitschweifig abgefassten Buch: Inquiry into the relation of cause and effect, 4th edit., 1835, ziemlich das Selbe, nämlich dass jene Erkenntniss aus einer uns angeborenen, intuitiven und instinktiven Überzeugung entspringe: er ist also im Wesentlichen auf dem rechten Wege. Un-

verzeihlich jedoch ist die krasse Ignoranz, vermöge welcher, in diesem 476 Seiten starken Buche, davon 130 der Widerlegung *Hume's* gewidmet sind, *Kant's*, der schon vor siebzig Jahren die Sache ins Reine gebracht hat, gar keine Erwähnung geschieht. Wäre das Lateinische die ausschliessliche Sprache der Wissenschaft geblieben; so würde dergleichen nicht vorkommen. Trotz der im Ganzen richtigen Auseinandersetzung *Browns* hat in England eine Modifikation jener von *Maine de Biran* aufgestellten Lehre vom empirischen Ursprung der Grunderkenntniss des Kausalverhältnisses dennoch Eingang gefunden; da sie nicht ohne einige Scheinbarkeit ist. Es ist diese, dass wir das Gesetz der Kausalität abstrahirten aus der empirisch wahrgenommenen Einwirkung unsers eigenen Leibes auf andere Körper. Schon *Hume* hatte sie widerlegt. Ich aber habe die Unstatthaftigkeit derselben in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur" (S. 75 der zweiten Auflage) dargethan, daraus dass, damit wir sowohl unsern eigenen, als die anderen Körper objektiv in räumlicher Anschauung wahrnehmen, die Erkenntniss der Kausalität, weil sie Bedingung solcher Anschauung ist, bereits daseyn muss. Wirklich liegt eben in der Nothwendigkeit eines von der, empirisch allein gegebenen, Sinnesempfindung zur *Ursache* derselben zu machenden *Ueberganges*, damit es zur Anschauung der Aussenwelt komme, der einzige ächte Beweisgrund davon, dass das Gesetz der Kausalität *vor aller Erfahrung* uns bewusst ist. Daher habe ich diesen Beweis dem *Kantischen* substituirt, dessen Unrichtigkeit ich dargethan hatte. Die ausführlichste und gründlichste Darstellung des ganzen hier nur berührten, wichtigen Gegenstandes, also der Apriorität des Kausalitätsgesetzes und der Intellektualität der empirischen Anschauung, findet man in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, §. 21, wohin ich verweise, um nicht alles dort Gesagte hier zu wiederholen. Daselbst habe ich den mächtigen Unterschied nachgewiesen zwischen der blossen Sinnesempfindung und der Anschauung einer objektiven Welt, und habe die weite Kluft, die zwischen beiden liegt, aufgedeckt:

über diese führt allein das Gesetz der Kausalität, welches aber zu seiner Anwendung die beiden anderen ihm verwandten Formen, Raum und Zeit, voraussetzt. Allererst mittelst dieser drei im Verein kommt es zur objektiven Vorstellung. Ob nun die *Empfindung*, von welcher ausgehend wir zur Wahrnehmung gelangen, entsteht durch den Widerstand, den die Kraftäusserung unserer Muskeln erleidet, oder ob sie durch Lichteindruck auf die Retina, oder Schalleindruck auf den Gehörnerven u. s. f. entsteht, ist im Wesentlichen einerlei: immer bleibt die *Empfindung* ein blosses *Datum* für den *Verstand*, welcher allein fähig ist, sie als Wirkung einer von ihr verschiedenen *Ursache* aufzufassen, die er nunmehr als ein Aeusserliches anschaut, d. h. in die ebenfalls vor aller Erfahrung dem Intellekt einwohnende Form, *Raum* versetzt, als ein diesen Einnehmendes und Ausfüllendes. Ohne diese intellektuelle Operation, zu welcher die Formen fertig in uns liegen müssen, könnte nimmermehr aus einer blossen *Empfindung* innerhalb unserer Haut die Anschauung einer *objektiven Aussenwelt* entstehen. Wie kann man sich nur denken, dass das blosse, bei einer gewollten Bewegung, Sich-gehindert-fühlen, welche übrigens auch bei Lähmungen Statt hat, dazu hinreichte? Hiezu kommt noch, dass, damit ich auf äussere Dinge zu wirken versuche, *diese* nothwendig vorher auf *mich* gewirkt haben müssen, als Motive: dieses aber setzt schon die Apprehension der Aussenwelt voraus. Nach der in Rede stehenden Theorie müsste (wie ich am oben angeführten Ort bereits bemerkt habe) ein ohne Arme und Beine geborener Mensch gar nicht zur Vorstellung der Kausalität und folglich auch nicht zur Wahrnehmung der Aussenwelt gelangen können. Dass nun aber dem nicht so ist, belegt eine in *Frorieps Notizen*, 1838, Juli, Nr. 133, mitgetheilte Thatsache, nämlich der ausführliche und von einer Abbildung begleitete Bericht über eine Esthin, *Eva Lauk*, damals 14 Jahr alt, ganz ohne Arme und Beine geboren, welcher mit folgenden Worten schliesst: „Nach den Aussagen der Mutter hat sie sich geistig eben so schnell entwickelt, wie ihre Geschwister: namentlich ist sie eben so bald

zu einem richtigen Urtheil über Grösse und Entfernung sichtbarer Gegenstände gelangt, ohne sich doch der Hände bedienen zu können. — Dorpat den 1. März 1838. Dr. *A. Hueck.*"

Auch *Hume's* Lehre, der Begriff der *Kausalität* entstehe bloss aus der Gewohnheit, zwei Zustände konstant auf einander folgen zu sehen, findet eine faktische Widerlegung an der ältesten aller Successionen, nämlich der von Tag und Nacht, welche noch Niemand für Ursach und Wirkung von einander gehalten hat. Und eben diese Succession widerlegt auch *Kants* falsche Behauptung, dass die *objektive* Realität einer Succession allererst erkannt würde, indem man beide Succedentia in dem Verhältniss von Ursach und Wirkung zu einander auffasste. Von dieser Lehre Kants ist sogar das Umgekehrte wahr: nämlich, welcher von zwei verknüpften Zuständen *Ursach* und welcher *Wirkung* sei, erkennen wir, *empirisch*, allein an ihrer Succession. Andererseits wieder ist die absurde Behauptung mancher Philosophie-Professoren unserer Tage, dass Ursach und Wirkung *zugleich* seien, daraus zu widerlegen, dass in Fällen, wo die Succession, wegen ihrer grossen Schnelligkeit, gar nicht wahrgenommen werden kann, wir sie dennoch, und mit ihr das Verstreichen einer gewissen Zeit, a priori sicher voraussetzen: so z. B. wissen wir, dass zwischen dem Abdrücken der Flinte und dem Herausfahren der Kugel eine gewisse Zeit verstreichen muss, obwohl wir sie nicht wahrnehmen, und dass dieselbe wiederum vertheilt seyn muss unter mehrere in streng bestimmter Succession eintretende Zustände, nämlich das Abdrücken, das Funkenschlagen, das Zünden, das Fortpflanzen des Feuers, die Explosion und den Austritt der Kugel. Wahrgenommen hat diese Succession der Zustände noch kein Mensch: aber weil wir wissen, welcher den andern *bewirkt*, so wissen wir eben dadurch auch, welcher dem andern in der Zeit *vorhergehen* muss, folglich auch, dass während des Verlaufs der ganzen Reihe eine gewisse Zeit verstreicht, obwohl sie so kurz ist, dass sie unserer empirischen Wahrnehmung entgeht: denn Niemand wird behaupten, dass das Herausflie-

gen der Kugel mit dem Abdrücken wirklich gleichzeitig sei. Also ist uns nicht bloss das Gesetz der Kausalität, sondern auch dessen Beziehung auf die *Zeit*, und die Nothwendigkeit der *Succession* von Ursach und Wirkung a priori bekannt. Wenn wir wissen, welcher von zweien Zuständen Ursach und welcher Wirkung ist; so wissen wir auch, welcher dem andern in der Zeit vorhergeht: ist, im Gegentheil, uns jenes *nicht* bekannt, wohl aber ihr Kausalverhältniss überhaupt; so suchen wir die Succession empirisch auszumachen und bestimmen danach, welcher von beiden die Ursach und welcher die Wirkung sei. — Die Falschheit der Behauptung, dass Ursach und Wirkung gleichzeitig wären, ergiebt zudem sich auch aus folgender Betrachtung. Eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen füllt die gesammte Zeit. (Denn wäre sie unterbrochen, so stände die Welt stille, oder es müsste, um sie wieder in Bewegung zu setzen, eine Wirkung ohne Ursache eintreten.) Wäre nun jede Wirkung mit ihrer Ursache *zugleich*, so würde jede Wirkung in die Zeit ihrer Ursache hinaufgerückt und eine noch so vielgliederige Kette von Ursachen und Wirkungen würde gar keine Zeit, viel weniger eine endlose, ausfüllen; sondern alle zusammen wären in Einem Augenblick. Also schrumpft, unter der Annahme Ursache und Wirkung seien gleichzeitig, der Weltlauf zur Sache eines Augenblicks zusammen. Dieser Beweis ist dem analog, dass jedes Blatt Papier eine Dicke haben muss, weil sonst das ganze Buch keine hätte. Anzugeben, *wann* die Ursache aufhört und die Wirkung anfängt, ist in fast allen Fällen schwer und oft unmöglich. Denn die *Veränderungen* (d. h. die Succession der Zustände) sind ein Kontinuum, wie die Zeit, welche sie füllen, also auch, wie diese, ins Unendliche theilbar. Aber ihre Reihenfolge ist so nothwendig bestimmt und unverkennbar, wie die der Zeitmomente selbst: und jede von ihnen heisst in Beziehung auf die ihr vorhergegangene „Wirkung", auf die ihr nachfolgende „Ursach".

Jede Veränderung in der materiellen Welt kann nur eintreten, sofern eine andere ihr unmittelbar vorherge-

gangen ist: dies ist der wahre und ganze Inhalt des Gesetzes der Kausalität. Allein kein Begriff ist in der Philosophie mehr gemissbraucht worden, als der der *Ursache*, mittelst des so beliebten Kunstgriffs oder Missgriffs, ihn, durch das Denken in abstracto, zu *weit* zu fassen, zu *allgemein* zu nehmen. Seit der Scholastik, ja eigentlich seit Plato und Aristoteles, ist die Philosophie grossentheils ein *fortgesetzter Missbrauch allgemeiner Begriffe.* Solche sind z. B. Substanz, Grund, Ursache, das Gute, die Vollkommenheit, Nothwendigkeit, und gar viele andere. Eine Neigung der Köpfe zum Operiren mit solchen abstrakten und zu weit gefassten Begriffen hat sich fast zu allen Zeiten gezeigt: sie mag zuletzt auf einer gewissen Trägheit des Intellektes beruhen, dem es zu beschwerlich ist, das Denken stets durch die Anschauung zu kontroliren. Solche zu weite Begriffe werden dann allmälig fast wie algebraische Zeichen gebraucht und wie diese hin und her geworfen, wodurch das Philosophiren zu einem blossen Kombiniren, zu einer Art Rechnerei ausartet, welche (wie alles Rechnen) nur niedrige Fähigkeiten beschäftigt und erfordert. Ja, zuletzt entsteht hieraus ein blosser *Wortkram:* von einem solchen liefert uns das scheusslichste Beispiel die kopfverderbende Hegelei, als in welcher er bis zum baaren Unsinn getrieben wird. Aber auch schon die Scholastik ist oft in Wortkram ausgeartet. Ja, sogar die Topi des Aristoteles, — ganz allgemein gefasste, sehr abstrakte Grundsätze, die man, zum pro oder contra disputiren, auf die verschiedenartigsten Gegenstände anwenden und überall ins Feld stellen konnte, — haben schon ihren Ursprung in jenem Missbrauch allgemeiner Begriffe. Von dem Verfahren der Scholastiker mit solchen Abstraktis findet man unzählige Beispiele in ihren Schriften, vorzüglich im *Thomas Aquinas.* Auf der von den Scholastikern gebrochenen Bahn ist aber eigentlich die Philosophie fortgegangen, bis auf *Locke* und *Kant*, welche endlich sich auf den Ursprung der Begriffe besannen. Ja, wir treffen *Kanten* selbst, in seinen früheren Jahren, noch auf jenem Wege an, in seinem „Beweisgrund des Daseyns Gottes“ (S. 191 des ersten

Bandes der Rosenkranzischen Ausgabe), wo die Begriffe *Substanz*, *Grund*, *Realität* in solcher Art gebraucht werden, wie sie es nimmermehr könnten, wenn man auf den *Ursprung* und den durch diesen bestimmten *wahren Gehalt* jener Begriffe zurückgegangen wäre: denn da hätte man gefunden, als Ursprung und Gehalt von *Substanz* allein die Materie, von *Grund* (wenn von Dingen der realen Welt die Rede ist) allein Ursache, d. h. die frühere Veränderung, welche die spätere herbeiführt, u. s. w. Freilich hätte das hier nicht zum beabsichtigten Resultat geführt. Aber überall, wie hier, entstanden aus solchen *zu weit* gefassten Begriffen, unter welche sich daher mehr subsumiren liess, als ihr wahrer Inhalt gestattet haben würde, falsche Sätze und aus diesen falsche Systeme. Auch *Spinoza's* ganze Demonstrirmethode beruht auf solchen ununtersuchten und zu weit gefassten Begriffen. Hier nun liegt das eminente Verdienst *Locke's*, der, um allem jenem dogmatischen Unwesen entgegenzuwirken, auf Untersuchung des *Ursprungs der Begriffe* drang, wodurch er auf das *Anschauliche* und die *Erfahrung* zurückführte. In gleichem Sinn, doch mehr es auf Physik, als auf Metaphysik absehend, hatte vor ihm *Baco* gewirkt. *Kant* verfolgte die von *Locke* gebrochene Bahn, in höherm Sinne und viel weiter; wie bereits oben erwähnt. Den Männern des blossen Scheines hingegen, denen es gelang, die Aufmerksamkeit des Publikums von *Kant* auf sich zu lenken, waren die Locke'schen und Kantischen Resultate beschwerlich. Allein in solchem Fall verstehen sie so gut die Todten, wie die Lebenden zu ignoriren. Sie verliessen also, ohne Umstände, den von jenen Weisen endlich gefundenen allein richtigen Weg, philosophirten in den Tag hinein, mit allerlei aufgerafften Begriffen, unbekümmert um ihren Ursprung und Gehalt, so dass zuletzt die Hegelsche Afterweisheit darauf hinauslief, dass die Begriffe gar keinen Ursprung hätten, vielmehr selbst der Ursprung der Dinge wären. — Inzwischen hat Kant darin gefehlt, dass er über der *reinen* Anschauung zu sehr die empirische vernachlässigte, wovon ich in meiner Kritik

seiner Philosophie ausführlich geredet habe. Bei mir ist durchaus die Anschauung die Quelle aller Erkenntniss. Das Verfängliche und Insidiöse der Abstrakta früh erkennend, wies ich schon 1813, in meiner Abhandlung über den Satz vom Grunde, die Verschiedenheit der Verhältnisse nach, die unter *diesem* Begriffe gedacht werden. Allgemeine Begriffe sollen zwar der Stoff seyn, *in* welchen die Philosophie ihre Erkenntniss absetzt und niederlegt; jedoch nicht die Quelle, *aus* der sie solche schöpft: der terminus ad quem, nicht a quo. Sie ist nicht, wie Kant sie definirt, eine Wissenschaft *aus* Begriffen, sondern *in* Begriffen. — Auch der Begriff der *Kausalität* also, von dem wir hier reden, ist von den Philosophen, zum Vortheil ihrer dogmatischen Absichten, stets viel *zu weit* gefasst worden, wodurch hineinkam, was gar nicht darin liegt: daraus entstanden Sätze wie: „Alles was *ist* hat seine Ursache", — „die Wirkung kann nicht mehr enthalten, als die Ursache, also nichts, das nicht auch in dieser wäre", — „causa est nobilior suo effectu" — und viele andere eben so unbefugte. Ein ausführliches und besonders lukulentes Beispiel giebt folgende Vernünftelei des faden Schwätzers *Proklus*, in seiner Institutio theologica, §. 76. Παν το απο ακινητου γιγνομενον αιτιας, αμεταβλητον εχει την ὑπαρξιν· παν δε το απο κινουμενης, μεταβλητην· ει γαρ ακινητον εστι παντῃ το ποιουν, ου δια κινησεως, αλλ' αυτῳ τῳ ειναι παραγει το δευτερον αφ' ἑαυτου. (Quidquid ab immobili causa manat, immutabilem habet essentiam [substantiam]. Quidquid vero a mobili causa manat, essentiam habet mutabilem. Si enim illud, quod aliquid facit, est prorsus immobile, non per motum, sed per ipsum Esse producit ipsum secundum ex se ipso.) Schon recht! aber zeige mir ein Mal eine unbewegte Ursache: sie ist eben unmöglich. Allein die Abstraktion hat hier, wie in so vielen Fällen, alle Bestimmungen weggedacht, bis auf die eine, welche man eben brauchen will, ohne Rücksicht darauf, dass diese ohne jene nicht existiren kann. — Der allein richtige Ausdruck für das Gesetz der Kausalität ist dieser: *jede Veränderung hat ihre Ursache in einer andern, ihr unmittelbar vorhergängigen.* Wenn etwas

geschieht, d. h. ein neuer Zustand eintritt, d. h. etwas sich *verändert*; so muss gleich vorher etwas Anderes sich *verändert* haben; vor diesem wieder etwas Anderes, und so aufwärts ins Unendliche: denn eine *erste* Ursache ist so unmöglich zu denken, wie ein Anfang der Zeit, oder eine Gränze des Raums. Mehr, als das Angegebene, besagt das Gesetz der Kausalität nicht: also treten seine Ansprüche erst bei *Veränderungen* ein. So lange sich nichts *verändert*, ist nach keiner Ursache zu fragen: denn es giebt keinen Grund *a priori*, vom Daseyn vorhandener Dinge, d. h. Zustände der Materie, auf deren vorheriges Nichtdaseyn und von diesem auf ihr Entstehen, also auf eine Veränderung, zu schliessen. Daher berechtigt das blosse *Daseyn* eines Dinges nicht, zu schliessen, dass es eine Ursache habe. Gründe *a posteriori*, d. h. aus früherer Erfahrung geschöpft, kann es jedoch geben, zu der Voraussetzung, dass der vorliegende Zustand nicht *von jeher* dagewesen, sondern erst in Folge eines andern, also durch eine *Veränderung*, *entstanden* sei, von welcher dann die Ursache zu suchen ist, und von dieser eben so: hier sind wir alsdann in dem *endlosen Regressus* begriffen, zu welchem die Anwendung des Gesetzes der Kausalität allemal führt. Oben wurde gesagt: „*Dinge*, *d. h. Zustände der Materie*"; denn nur auf *Zustände* bezieht sich die *Veränderung* und die *Kausalität*. Diese Zustände sind es, welche man unter *Form*, im weitern Sinn, versteht: und nur die *Formen* wechseln; die Materie beharrt. Also ist auch nur die Form dem Gesetz der Kausalität unterworfen. Aber auch die *Form* macht *das Ding* aus, d. h. begründet die *Verschiedenheit* der Dinge; während die Materie als in allen gleichartig gedacht werden muss. Daher sagten die Scholastiker: forma dat esse rei; genauer würde dieser Satz lauten: forma dat rei essentiam, materia existentiam. Daher eben betrifft die Frage nach der Ursache eines *Dinges* stets nur dessen Form, d. h. Zustand, Beschaffenheit, nicht aber dessen Materie, und auch jene nur, sofern man Gründe hat, anzunehmen, dass sie nicht *von jeher* gewesen, sondern durch eine *Veränderung* entstanden sei. Die Verbindung der *Form*

mit der *Materie*, oder der Essentia mit der Existentia, giebt das *Konkrete*, welches stets ein Einzelnes ist, also *das Ding*: und die *Formen* sind es, deren Verbindung mit der *Materie*, d. h. deren Eintritt an dieser, mittelst einer *Veränderung*, dem Gesetze der *Kausalität* unterliegt. Durch die *zu weite* Fassung des Begriffes in abstracto also schlich sich der Missbrauch ein, dass man die Kausalität auf das *Ding* schlechthin, also auf sein ganzes Wesen und *Daseyn*, mithin auch auf die Materie ausdehnte, und nun am Ende sich berechtigt hielt, sogar nach einer Ursache der Welt zu fragen. Hieraus entstand der *kosmologische Beweis*. Dieser geht eigentlich davon aus, dass er, ohne alle Berechtigung, vom Daseyn der Welt auf ihr Nichtseyn schliesst, welches nämlich dem Daseyn vorhergegangen wäre: zu seinem Endpunkt aber hat er die fürchterliche Inkonsequenz, dass er eben das Gesetz der Kausalität, von welchem allein er alle Beweiskraft entlehnt, geradezu aufhebt, indem er bei einer ersten Ursache stehen bleibt und nicht weiter will, also gleichsam mit einem Vatermord endigt; wie die Bienen die Drohnen tödten, nachdem diese ihre Dienste geleistet haben. Auf einen verschämten und daher verlarvten kosmologischen Beweis läuft aber all das Gerede vom *Absolutum* zurück, welches, im Angesicht der Kritik der reinen Vernunft, seit sechzig Jahren in Deutschland für Philosophie gilt. Was bedeutet nämlich das Absolutum? — Etwas das nun einmal ist, und davon man (bei Strafe) nicht weiter fragen darf, woher und warum es ist. Ein Kabinetstück für Philosophie-Professoren! — Beim ehrlich dargelegten kosmologischen Beweis nun aber wird überdies, durch Annahme einer ersten Ursache, mithin eines ersten Anfangs in einer schlechterdings anfangslosen Zeit, dieser Anfang durch die Frage: warum nicht früher? immer höher hinaufgerückt und so hoch, dass man nie von ihm zur Gegenwart herabgelangt, sondern stets sich wundern muss, dass diese nicht schon vor Millionen Jahren gewesen. Ueberhaupt also findet das Gesetz der Kausalität auf alle Dinge *in* der Welt Anwendung, jedoch nicht auf die Welt selbst: denn es ist der Welt *immanent*, nicht

transscendent: *mit ihr* ist es gesetzt und *mit ihr* aufgehoben. Dies liegt zuletzt daran, dass es zur blossen Form unsers Verstandes gehört und, mit sammt der objektiven Welt, die deshalb blosse Erscheinung ist, durch ihn bedingt ist. Also auf alle Dinge *in* der Welt, versteht sich ihrer Form nach, auf den Wechsel dieser Formen, also auf ihre Veränderungen, findet das Gesetz der Kausalität volle Anwendung und leidet keine Ausnahme: es gilt vom Thun des Menschen, wie vom Stosse des Steines; jedoch, wie gesagt, immer nur in Bezug auf Vorgänge, auf *Veränderungen*. Wenn wir aber vom Ursprung desselben im Verstande abstrahiren und es rein *objektiv* auffassen wollen; so beruht es im tiefsten Grunde darauf, dass jedes Wirkende vermöge seiner ursprünglichen und daher ewigen, d. h. zeitlosen Kraft wirkt, daher seine jetzige Wirkung schon unendlich früher, nämlich vor jeder denkbaren Zeit, eingetreten sein müsste, wenn nicht die zeitliche Bedingung dazu gefehlt hätte: diese ist der Anlass, d. h. die Ursach, vermöge welcher allein die Wirkung erst *jetzt*, jetzt aber nothwendig eintritt: sie ertheilt ihr ihre Stelle in der Zeit.

Allein in Folge der oben erörterten, zu *weiten* Fassung des Begriffes *Ursache*, im abstrakten Denken, hat man mit demselben auch den Begriff der *Kraft* verwechselt: diese, von der Ursache völlig verschieden, ist jedoch Das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, ertheilt; wie ich dies im zweiten Buche des ersten Bandes, sodann im „Willen in der Natur", endlich auch in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 20, S. 44, ausführlich und gründlich dargethan habe. Am plumpesten findet man diese Verwechselung im oben erwähnten Buche von *Maine de Biran*, worüber das Nähere am zuletzt angeführten Orte: jedoch ist sie auch ausserdem häufig, z. B. wenn nach der Ursache irgend einer ursprünglichen Kraft, z. B. der Schwerkraft, gefragt wird. Nennt doch *Kant* selbst (über den einzig möglichen Beweisgrund, Bd. I, S. 211 und 215 der Rosenkranzischen Ausgabe) die Naturkräfte „wirkende Ursachen" und sagt: „die Schwere ist eine

Ursache". Es ist jedoch unmöglich, mit seinem Denken im Klaren zu seyn, so lange darin Kraft und Ursache nicht als völlig verschieden deutlich erkannt werden. Zur Verwechselung derselben führt aber sehr leicht der Gebrauch abstrakter Begriffe, wenn die Betrachtung ihres Ursprungs bei Seite gesetzt wird. Man verlässt die auf der Form des Verstandes beruhende, stets *anschauliche* Erkenntniss der Ursachen und Wirkungen, um sich an das Abstraktum *Ursache* zu halten: bloss dadurch ist der Begriff der Kausalität, bei aller seiner Einfachheit, so sehr häufig falsch gefasst worden. Daher finden wir selbst beim *Aristoteles* (Metaph., IV, 2) die Ursachen in vier Klassen getheilt, welche grundfalsch, ja wirklich roh aufgegriffen sind. Man vergleiche damit meine Eintheilung der Ursachen, wie ich sie in meiner Abhandlung über das Sehen und die Farben, Kap. 1, zuerst aufgestellt, in §. 6 unsers ersten Bandes (erste Auflage, S. 29)*) kurz berührt, ausführlich aber in der Preisschrift „Ueber die Freiheit des Willens", S. 30—33 [2. Aufl. S. 29—32] dargelegt habe. — Von der Kette der Kausalität, welche vorwärts und rückwärts endlos ist, bleiben in der Natur zwei Wesen unberührt: die Materie und die Naturkräfte. Diese beiden nämlich sind die Bedingungen der Kausalität, während alles Andere durch diese bedingt ist. Denn das Eine (die Materie) ist Das, *an* welchem die Zustände und ihre Veränderungen eintreten; Das Andere (die Naturkräfte) Das, *vermöge* dessen allein sie überhaupt eintreten können. Hiebei aber sei man eingedenk, dass im zweiten Buche und später, auch gründlicher im „Willen in der Natur", die Naturkräfte als identisch mit dem *Willen* in uns nachgewiesen werden, die Materie aber sich als die blosse *Sichtbarkeit des Willens* ergiebt; so dass auch sie zuletzt, in gewissem Sinne, als identisch mit dem Willen betrachtet werden kann.

Andererseits bleibt nicht minder wahr und richtig, was §. 4 des ersten Bandes**), und noch besser in der zweiten Auflage der Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", am Schluss des §. 21, S. 77, auseinan-

*) S. 23 d. A. **) S. 9 d. A.

dergesetzt ist, dass nämlich die Materie die objektiv aufgefasste Kausalität selbst sei, indem ihr ganzes Wesen im *Wirken überhaupt* besteht, sie selbst also die *Wirksamkeit* (ενεργεια = Wirklichkeit) der Dinge überhaupt ist, gleichsam das Abstraktum alles ihres verschiedenartigen Wirkens. Da demnach das Wesen, Essentia, der Materie im *Wirken überhaupt* besteht, die Wirklichkeit, Existentia, der Dinge aber eben in ihrer Materialität, die also wieder mit dem Wirken überhaupt Eins ist; so lässt sich von der Materie behaupten, dass bei ihr Existentia und Essentia zusammenfallen und Eins seien: denn sie hat keine andern Attribute als das *Daseyn selbst* überhaupt und abgesehen von aller näheren Bestimmung desselben. Hingegen ist jede *empirisch gegebene* Materie, also der *Stoff* (den unsere heutigen unwissenden Materialisten mit der Materie verwechseln) schon in die Hülle der *Formen* eingegangen und manifestirt sich allein durch deren Qualitäten und Accidenzien; weil in der Erfahrung jedes Wirken ganz bestimmter und besonderer Art ist, nie ein bloss allgemeines. Daher eben ist die reine Materie ein Gegenstand des *Denkens* allein, nicht der *Anschauung;* welches den *Plotinos* (Enneas II, lib. 4, c. 8 u. 9) und den *Jordanus Brunus* (Della causa, dial. 4) zu dem paradoxen Ausspruch gebracht hat, dass die Materie keine Ausdehnung, als welche von der Form unzertrennlich sei, habe und daher *unkörperlich* sei; hatte doch schon *Aristoteles* gelehrt, dass sie kein Körper sei, wiewohl körperlich: σωμα μεν ουκ αν ειη, σωματικη δε (Stob. Ecl., lib. I. c. 12, §. 5). Wirklich denken wir unter *reiner Materie* das blosse *Wirken* in abstracto, ganz abgesehen von der Art dieses Wirkens, also die *reine Kausalität* selbst: und als solche ist sie nicht *Gegenstand*, sondern *Bedingung* der Erfahrung, eben wie Raum und Zeit. Dies ist der Grund, warum auf der hier beigegebenen Tafel unserer reinen Grunderkenntnisse a priori die *Materie* die Stelle der *Kausalität* hat einnehmen können, und neben Zeit und Raum, als das dritte rein Formelle und daher unserm Intellekt Anhängende figurirt.

Diese Tafel nämlich enthält sämmtliche in unserer

anschauenden Erkenntniss a priori wurzelnden Grundwahrheiten, ausgesprochen als oberste, von einander unabhängige Grundsätze; nicht aber ist hier das Specielle aufgestellt, was den Inhalt der Arithmetik und Geometrie ausmacht, noch Dasjenige, was sich erst durch die Verknüpfung und Anwendung jener formellen Erkenntnisse ergiebt, als welches eben den Gegenstand der von *Kant* dargelegten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" ausmacht, zu welchen diese Tafel gewissermassen die Propädeutik und Einleitung bildet, sich also unmittelbar daran schliesst. Ich habe bei dieser Tafel zunächst den sehr merkwürdigen *Parallelismus* unserer, das Grundgerüst aller Erfahrung bildenden, Erkenntnisse a priori im Auge gehabt, besonders aber auch dies, dass, wie ich §. 4 des ersten Bandes auseinandergesetzt habe, die Materie (wie eben auch die Kausalität) als eine Vereinigung, wenn man will, Verschmelzung des Raumes mit der Zeit zu betrachten ist. In Uebereinstimmung hiemit finden wir dies: was die Geometrie für die reine Anschauung des Raumes, die Arithmethik für die der Zeit ist, das ist *Kants* Phoronomie für die reine Anschauung beider im *Verein*, denn die Materie allererst ist das Bewegliche im Raum. Der mathematische Punkt lässt sich nämlich nicht ein Mal als beweglich denken; wie schon *Aristoteles* dargethan hat: Phys., VI, 10. Dieser Philosoph selbst hat auch schon das erste Beispiel einer solchen Wissenschaft geliefert, indem er im fünften und sechsten Buche seiner Physik, die Gesetze der Ruhe und Bewegung a priori bestimmt.

Nun kann man diese Tafel nach Belieben betrachten entweder als eine Zusammenstellung der ewigen Grundgesetze der Welt, mithin als die Basis einer Ontologie; oder aber als ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirnes; je nachdem man den realistischen, oder den idealistischen Gesichtspunkt fasst; wiewohl der zweite in letzter Instanz Recht behält. Hierüber haben wir zwar uns schon im ersten Kapitel verständigt: doch will ich es noch speciell durch ein Beispiel erläutern. Das Buch des *Aristoteles* de Xeno-

Praedicabilia a priori

(Schopenhauer. II. Bd. Zu Seite 61.)

der Zeit.	*des Raumes.*	*der Materie.*
1) Es giebt nur *eine* Zeit, und alle verschiedenen Zeiten sind Theile derselben.	1) Es giebt nur *einen* Raum, und alle verschiedenen Räume sind Theile desselben.	1) Es giebt nur *eine* Materie, und alle verschiedenen) Stoffe sind verschiedene Zustände derselben: als solche heisst sie *Substanz.*
2) Verschiedene Zeiten sind nicht zugleich, sondern nach einander.	2) Verschiedene Räume sind nicht nach einander, sondern zugleich.	2) Verschiedenartige Materien (Stoffe) sind es nicht durch die Substanz, sondern durch die Accidenzien.
3) Die Zeit lässt sich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihr.	3) Der Raum lässt sich nicht wegdenken, jedoch Alles aus ihm.	3) Vernichtung der Materie lässt sich nicht denken, jedoch die aller ihrer Formen und Qualitäten.
4) Die Zeit hat drei Abschnitte: Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche zwei Richtungen mit einem Indifferenzpunkt bilden.	4) Der Raum hat drei Dimensionen: Höhe, Breite und Länge.	4) Die Materie existirt, d. i. wirkt, nach allen Dimensionen des Raumes und durch die ganze Länge der Zeit, wodurch sie beide vereinigt und dadurch erfüllt: hierin besteht ihr Wesen: sie ist also durch und durch Kausalität.
5) Die Zeit ist ins Unendliche theilbar.	5) Der Raum ist ins Unendliche theilbar.	5) Die Materie ist ins Unendliche theilbar.
6) Die Zeit ist homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil derselben ist vom andern verschieden, noch durch etwas, das nicht Zeit wäre, getrennt.	6) Der Raum ist homogen und ein Continuum: d. h. kein Theil desselben ist vom andern verschieden, noch durch etwas, das nicht Raum wäre, getrennt.	6) Die Materie ist homogen und ein Continuum: d. h. sie besteht nicht aus ursprünglich verschiedenartigen (Homoiomerien), noch ursprünglich getrennten Theilen (Atome); ist also nicht zusammengesetzt aus Theilen, die wesentlich durch etwas, das nicht Materie wäre, getrennt wären.
7) Die Zeit hat keinen Anfang noch Ende, sondern aller Anfang und Ende ist in ihr.	7) Der Raum hat keine Gränzen, sondern alle Gränzen sind in ihm.	7) Die Materie hat keinen Ursprung noch Untergang, sondern alles Entstehen und Vergehen ist *an ihr.*
8) Vermöge der Zeit zählen wir.	8) Vermöge des Raumes messen wir.	8) Vermöge der Materie wägen wir.
9) Der Rhythmus ist allein in der Zeit.	9) Die Symmetrie ist allein im Raume.	9) Das Aequilibrium ist allein in der Materie.
10) Wir erkennen die Gesetze der Zeit a priori.	10) Wir erkennen die Gesetze des Raumes a priori.	10) Wir erkennen die Gesetze der Substanz aller Accidenzien a priori.
11) Die Zeit ist a priori, wiewohl nur unter dem Bilde einer Linie, anschaubar.	11) Der Raum ist a priori unmittelbar anschaubar.	11) Die Materie wird a priori bloss gedacht.
12) Die Zeit hat keinen Bestand, sondern vergeht sobald sie da ist.	12) Der Raum kann nie vergehen, sondern besteht allezeit.	12) Die Accidenzien wechseln, die Substanz beharrt.
13) Die Zeit ist rastlos.	13) Der Raum ist unbeweglich.	13) Die Materie ist gleichgültig gegen Ruhe und Bewegung, d. h. zu keinem von beiden ursprünglich geneigt.
14) Alles was in der Zeit ist hat eine Dauer.	14) Alles was im Raum ist hat einen Ort.	14) Alles Materielle hat eine Wirksamkeit.
15) Die Zeit hat keine Dauer, sondern alle Dauer ist in ihr, und ist das Beharren des Bleibenden, im Gegensatz ihres rastlosen Laufes.	15) Der Raum hat keine Bewegung, sondern alle Bewegung ist in ihm, und ist der Ortwechsel des Beweglichen, im Gegensatz seiner unerschütterlichen Ruhe.	15) Die Materie ist das Beharrende in der Zeit und das Bewegliche im Raum: durch den Vergleich des Ruhenden mit dem Bewegten messen wir die Dauer.
16) Alle Bewegung ist nur in der Zeit möglich.	16) Alle Bewegung ist nur im Raum möglich.	16) Alle Bewegung ist nur der Materie möglich.

der Zeit.	*des Raumes.*	*der Materie.*
17) Die Geschwindigkeit ist, bei gleichem Raum, im umgekehrten Verhältniss der Zeit.	17) Die Geschwindigkeit ist, bei gleicher Zeit, in geradem Verhältniss des Raumes.	17) Die *Grösse der Bewegung* ist, bei gleicher Geschwindigkeit, im geraden geometrischen Verhältniss der Materie (Masse).
18) Messbar ist die Zeit nicht direkte, durch sich selbst, sondern nur indirekte, durch die Bewegung, als welche im Raum und Zeit zugleich ist: so misst die Bewegung der Sonne und der Uhr die Zeit.	18) Messbar ist der Raum direkte durch sich selbst, und indirekte durch die Bewegung, als welche in Zeit und Raum zugleich ist: daher z. B. eine Stunde Weges, und die Entfernung der Fixsterne ausgedrückt durch so viel Jahre Lauf des Lichts.	18) Messbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar, ist die Materie als solche (die Masse) nur indirekt, nämlich allein durch die *Grösse der Bewegung*, welche sie empfängt und giebt, indem sie fortgestossen, oder angezogen wird.
19) Die Zeit ist allgegenwärtig: jedes Zeittheil ist überall, d. h. im ganzen Raum, zugleich.	19) Der Raum ist ewig: jeder Theil desselben ist allezeit.	19) Die Materie ist absolut: d. h. sie kann nicht entstehen noch vergehen, ihr Quantum also weder vermehrt noch vermindert werden.
20) In der Zeit für sich allein wäre Alles nach einander.	20) Im Raum für sich allein wäre Alles zugleich.	20), 21) Die Materie vereint die bestandlose Flucht der Zeit mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes: daher ist sie die beharrende Substanz der wechselnden Accidenzien. Diesen Wechsel bestimmt, für jeden Ort zu jeder Zeit, die Kausalität, welche eben dadurch Zeit und Raum verbindet und das ganze Wesen der Materie ausmacht.
21) Die Zeit macht den Wechsel der Accidenzien möglich.	21) Der Raum macht das Beharren der Substanz möglich.	
22) Jeder Theil der Zeit enthält alle Theile der Materie.	22) Kein Theil des Raumes enthält mit dem andern die selbe Materie.	22) Denn die Materie ist sowohl beharrend, als undurchdringlich.
23) Die Zeit ist das Principium individuationis.	23) Der Raum ist das Principium individuationis.	23) Die Individuen sind materiell.
24) Das Jetzt ist ohne Dauer.	24) Der Punkt ist ohne Ausdehnung.	24) Das Atom ist ohne Realität.
25) Die Zeit an sich ist leer und bestimmungslos.	25) Der Raum an sich ist leer und bestimmungslos.	25) Die Materie an sich ist ohne Form und Qualität, desgleichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung gleichgültig, also bestimmungslos.
26) Jeder Augenblick ist bedingt durch den vorhergegangenen, und ist nur sofern dieser aufgehört hat zu seyn. (Satz vom Grunde des Seyns in der Zeit. — Siehe meine Abhandlung über den Satz vom Grunde.)	26) Durch die Lage jeder Gränze im Raum gegen irgend eine andere ist auch ihre Lage gegen jede mögliche durchaus streng bestimmt. — (Satz vom Grunde des Seyns im Raum.)	26) Jede Veränderung an der Materie kann nur eintreten vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: daher ist eine erste Veränderung und also auch ein erster Zustand der Materie so undenkbar, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde des Werdens.)
27) Die Zeit macht die Arithmetik möglich.	27) Der Raum macht die Geometrie möglich.	27) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht die Phoronomie möglich.
28) Das Einfache der Arithmetik ist die Einheit.	28) Das Einfache der Geometrie ist der Punkt.	28) Das Einfache der Phoronomie ist das Atom.

* *

17) Die *Grösse der Bewegung* ist, bei gleicher Geschwin-
im u it, im geraden geometrischen Verhältniss der Materie
se).

18) Messbar, d. h. ihrer Quantität nach bestimmbar,
selbse Materie als solche (die Masse) nur indirekt, näm-
als wallein durch die *Grösse der Bewegung*, welche sie
die Bängt und giebt, indem sie fortgestossen, oder ange-
ı wird.

19) Die Materie ist absolut: d. h. sie kann nicht ent-
ist üln noch vergehen, ihr Quantum also weder vermehrt
vermindert werden.

20), 21) Die Materie vereint die bestandlose Flucht
einarZeit mit der starren Unbeweglichkeit des Raumes:
21r ist sie die beharrende Substanz der wechselnden
mögllenzien. Diesen Wechsel bestimmt, für jeden Ort zu
Zeit, die Kausalität, welche eben dadurch Zeit und
n verbindet und das ganze Wesen der Materie aus-
ıt.

22) Denn die Materie ist sowohl beharrend, als un-
Mateıdringlich.

23) Die Individuen sind materiell.

24) Das Atom ist ohne Realität.

25) Die Materie an sich ist ohne Form und Qualität,
eichen träge, d. h. gegen Ruhe oder Bewegung
hgültig, also bestimmungslos.

26) Jede Veränderung an der Materie kann nur ein-
hergen vermöge einer andern, ihr vorhergegangenen: da-
hat zst eine erste Veränderung und also auch ein erster
Zeit. ınd der Materie so undenkbar, wie ein Anfang der
vom oder eine Gränze des Raums. — (Satz vom Grunde
Werdens.)

27) Die Materie, als das Bewegliche im Raum, macht
Phoronomie möglich.

28) Das Einfache der Phoronomie ist das Atom.

phane etc. hebt an mit diesen gewichtigen Worten des Xenophanes: Ἀΐδιον εἶναι φησιν, εἰ τι ἐστιν, εἴπερ μὴ ἐνδέχεται γενέσθαι μηδὲν ἐκ μηδένος (Aeternum esse, inquit, quicquid est, siquidem fieri non potest, ut ex nihilo, quippiam existat). Hier urteilt also *Xenophanes* über den Ursprung der Dinge, seiner Möglichkeit nach, über welchen er keine Erfahrung haben kann, nicht ein Mal eine analoge: auch beruft er sich auf keine; sondern er urtheilt apodiktisch, mithin a priori. Wie kann er Dieses, wenn er von aussen und fremd hineinschaut in eine rein objektiv, d. h. unabhängig von seinem Erkennen, vorhandene Welt? Wie kann Er, ein vorübereilendes Ephemer, dem nur ein flüchtiger Blick in eine solche Welt gestattet ist, über sie, über die Möglichkeit ihres Daseyns und Ursprungs, zum voraus, ohne Erfahrung, apodiktisch urtheilen? — Die Lösung dieses Räthsels ist, dass der Mann es bloss mit seinen eigenen Vorstellungen zu thun hat, die als solche das Werk seines Gehirnes sind, deren Gesetzmässigkeit daher nur die Art und Weise ist, wie seine Gehirnfunktion allein vollzogen werden kann, d. h. die Form seines Vorstellens. Er urtheilt also nur über sein eigenes *Gehirnphänomen* und sagt aus, was in dessen Formen, Zeit, Raum und Kausalität, hineingeht und was nicht: da ist er vollkommen zu Hause und redet apodiktisch. In gleichem Sinne also ist die *hier folgende Tafel* der Praedicabilia a priori der Zeit, des Raumes und der Materie zu nehmen.

ANMERKUNGEN ZUR BEIGEFÜGTEN TAFEL.

1) Zu Nr. 4 der Materie.

Das Wesen der Materie besteht im Wirken: sie ist das Wirken selbst, in abstracto, also das Wirken überhaupt, abgesehen von aller Verschiedenheit der Wirkungsart: sie ist durch und durch Kausalität. Eben deshalb ist sie selbst, ihrem Daseyn nach, dem Gesetz der Kausalität nicht unterworfen, also unentstanden und unvergänglich: denn sonst würde das Gesetz der

Kausalität auf sich selbst angewandt werden. Da nun die Kausalität uns a priori bewusst ist, so kann der Begriff der Materie, als der unzerstörbaren Grundlage alles Existirenden, indem er nur die Realisation einer uns a priori gegebenen Form des Erkennens ist, insofern seine Stelle unter den Erkenntnissen a priori einnehmen. Denn sobald wir ein Wirkendes anschauen, stellt es sich eo ipso als materiell dar, wie auch umgekehrt, ein Materielles nothwendig als wirksam: es sind in der That Wechselbegriffe. Daher wird das Wort „wirklich" als Synonym von „materiell" gebraucht: auch das Griechische κατ' ενεργειαν, im Gegensatz von κατα δυναμιν, beurkundet den selben Ursprung, da ενεργεια das Wirken überhaupt bedeutet: eben so actu, im Gegensatz von potentiâ; auch das Englische actually für „wirklich". — Was man die Raumerfüllung oder Undurchdringlichkeit nennt und als das wesentliche Merkmal des Körpers (d. i. des Materiellen) angiebt, ist bloss diejenige *Wirkungsart*, welche *allen* Körpern ohne Ausnahme zukommt, nämlich die mechanische. Diese Allgemeinheit, vermöge deren sie zum Begriff eines Körpers gehört und aus diesem Begriff a priori folgt, daher auch nicht weggedacht werden kann, ohne ihn selbst aufzuheben, ist es allein, die sie vor andern Wirkungsarten, wie die elektrische, die chemische, die leuchtende, die wärmende, auszeichnet. Diese Raumerfüllung, oder mechanische Wirkungsart, hat *Kant* sehr richtig zerlegt in Repulsions- und Attraktions-Kraft, wie man eine gegebene mechanische Kraft, durch das Parallelogramm der Kräfte, in zwei andere zerlegt. Doch ist jenes im Grunde nur die besonnene Analyse des Phänomens in seine Bestandtheile. Beide Kräfte im Verein stellen den Körper innerhalb seiner Gränzen, d. h. in bestimmtem Volumen dar, während die eine allein ihn ins Unendliche zerstreuend auflösen, die andere allein ihn in einen Punkt kontrahiren würde. Dieses gegenseitigen Balancements, oder Neutralisation, ungeachtet, wirkt der Körper noch mit der ersten Kraft repellirend auf andere Körper, die ihm den Raum streitig machen, und mit der andern attrahirend auf alle Körper über-

haupt, in der Gravitation; so dass die zwei Kräfte doch nicht in ihrem Produkt, dem Körper, erlöschen, wie etwan zwei in entgegengesetzter Richtung gleich wirkende Stosskräfte, oder + E und — E, oder Oxygen und Hydrogen im Wasser. Dass Undurchdringlichkeit und Schwere wirklich genau zusammenhängen, bezeugt, obwohl wir sie in Gedanken trennen können, ihre empirische Unzertrennlichkeit, indem nie eine ohne die andere auftritt.

Ich darf jedoch nicht unerwähnt lassen, dass die hier angezogene Lehre Kants, welche den Grundgedanken des zweiten Hauptstücks seiner „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft", also der Dynamik, ausmacht, bereits *vor Kant* deutlich und ausführlich dargelegt war, von *Priestley*, in seinen so vortrefflichen Disquisitions on matter and spirit, Sect. 1 et 2, welches Buch 1777, in der zweiten Auflage 1782, erschien, während jene Metaphysischen Anfangsgründe von 1786 sind. Unbewusste Reminiscenzen lassen sich allenfalls bei Nebengedanken, sinnreichen Einfällen, Gleichnissen u. dgl. annehmen, nicht aber bei Haupt- und Grund-Gedanken. Sollen wir also glauben, dass *Kant* jene so wichtigen Gedanken eines Andern sich stillschweigend zugeeignet habe? Und dies aus einem damals noch neuen Buch? Oder aber, dass dieses Buch ihm unbekannt gewesen und der selbe Gedanke binnen kurzer Zeit in zwei Köpfen entsprungen sei? — Auch die Erklärung, welche Kant in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (erste Auflage S. 88, Rosenkranzische Ausgabe S. 384), vom eigentlichen Unterschiede des Flüssigen vom Festen giebt, ist im Wesentlichen schon zu finden in Kaspar Friedr. Wolff's „Theorie von der Generation", Berlin 1764, S. 132. Was sollen wir aber sagen, wenn wir Kants wichtigste und glänzendste Grundlehre, die von der Idealität des Raumes und der bloss phänomenalen Existenz der Körperwelt, schon dreissig Jahre früher ausgesprochen finden von *Maupertuis?* wie Dies des Näheren zu ersehen ist aus Frauenstädt's Briefen über meine Philosophie, Brief 14. *Maupertuis* spricht diese paradoxe Lehre so entschie-

den und doch ohne Hinzufügung eines Beweises aus, dass man vermuthen muss, auch er habe sie wo anders hergenommen. Es wäre sehr wünschenswerth, dass man der Sache weiter nachforschte; und da dies mühsame und weitläuftige Untersuchungen erfordert, so könnte wohl irgend eine Deutsche Akademie eine Preisfrage darüber aufstellen. Wie *Kant* hier zu *Priestley*, vielleicht auch zu *Kaspar Wolff*, und zu *Maupertuis* oder dessen Vordermann, so steht zu ihm *Laplace*, dessen bewunderungswürdige und gewiss richtige Lehre vom Ursprung des Planetensystems, dargelegt in seiner Exposition du système du monde Liv. V, c. 2, der Hauptsache und den Grundgedanken nach, ungefähr funfzig Jahr früher, nämlich 1755, vorgetragen war von *Kant* in seiner „Naturgeschichte und Theorie des Himmels", und vollkommener 1763 in seinem „Einzig möglichen Beweisgrund des Daseyns Gottes", Kap. 7; und da er in letzterer Schrift auch zu verstehen giebt, dass *Lambert* in seinen „Kosmologischen Briefen", 1761, jene Lehre stillschweigend von ihm entlehnt habe, diese Briefe aber, um die selbe Zeit, auch französisch erschienen sind (Lettres cosmologiques sur la constitution de l'univers); so müssen wir annehmen, dass *Laplace* jene Kantische Lehre gekannt hat. Zwar stellt er, wie es seinen tiefern astronomischen Kenntnissen angemessen ist, die Sache gründlicher, schlagender, ausführlicher und doch einfacher dar, als *Kant:* aber in der Hauptsache ist sie schon bei diesem deutlich vorhanden, und würde, bei der hohen Wichtigkeit der Sache, allein hinreichend seyn, seinen Namen unsterblich zu machen. — Es muss uns höchlich betrüben, wenn wir die Köpfe ersten Ranges einer Unredlichkeit verdächtig finden, die selbst denen des letzten zur Schande gereicht; indem wir fühlen, dass einem reichen Mann Diebstahl noch weniger zu verzeihen wäre, als einem armen. Wir dürfen aber nicht dazu schweigen: denn hier sind wir die Nachwelt und müssen gerecht seyn; wie wir hoffen, dass auch gegen uns einst die Nachwelt gerecht seyn werde. Daher will ich zu jenen Fällen noch als drittes Seitenstück anführen, dass die Grund-

gedanken der „Metamorphose der Pflanzen", von *Goethe*, bereits 1764 ausgesprochen waren von *Kaspar Friedrich Wolff* in seiner „Theorie von der Generation", S. 148, 229, 243 u. s. w. — Ja, ist es denn anders mit dem *Gravitationssystem*? dessen Entdeckung, auf dem Europäischen Festlande, noch immer dem *Newton* zugeschrieben wird; während in England wenigstens die Gelehrten sehr wohl wissen, dass sie dem *Robert Hooke* angehört, welcher sie schon im Jahre 1666, in einer Communication to the Royal Society, zwar nur als Hypothese und ohne Beweis, aber ganz deutlich darlegte. Die Hauptstelle aus dieser ist abgedruckt in Dugald Stewart's Philosophy of the human mind, Vol. 2, p. 434, und wahrscheinlich aus R. Hooke's Posthumous works entnommen. Den Hergang der Sache und wie *Newton* dabei ins Gedränge kam, findet man auch in der Biographie universelle, article Newton. Als ausgemachte Sache wird *Hooke's* Priorität behandelt in einer kurzen Geschichte der Astronomie, Quarterly review, August 1828. Das Ausführlichere über diesen Gegenstand findet man in meinen Parergis, Bd. II, §. 86. Die Geschichte vom Fall eines Apfels ist ein eben so grundloses, als beliebtes Märchen und ohne alle Autorität.

2) Zu Nr. 18 der Materie.

Die Grösse der Bewegung (quantitas motus, schon bei Kartesius) ist das Produkt der Masse in die Geschwindigkeit.

Dieses Gesetz begründet nicht nur in der *Mechanik* die Lehre vom Stoss, sondern auch in der *Statik* die Lehre vom Gleichgewicht. Aus der Stosskraft, welche zwei Körper, bei gleicher Geschwindigkeit, äussern, lässt sich das Verhältniss ihrer Massen zu einander bestimmen: so wird von zwei gleich schnell schlagenden Hämmern der von grösserer Masse den Nagel tiefer in die Wand, oder den Pfahl tiefer in die Erde treiben. Z. B. ein Hammer, dessen Gewicht sechs Pfund ist, wird, bei einer Geschwindigkeit = 6, so viel wirken wie ein Hammer von drei Pfund, bei einer Geschwindigkeit = 12: denn in beiden Fällen ist die *Grösse der Bewegung* = 36. Von zwei gleich schnell rollenden

Kugeln wird die von grösserer Masse eine dritte ruhende Kugel weiter fortstossen, als die von kleinerer Masse es kann: weil die Masse der ersteren, multiplicirt mit der gleichen Geschwindigkeit, ein *grösseres Quantum der Bewegung* ergiebt. Die Kanone reicht weiter als die Flinte, weil dort die gleiche Geschwindigkeit, einer viel grössern Masse mitgetheilt, ein viel grösseres *Quantum Bewegung* liefert, welches der ermattenden Einwirkung der Schwere länger widersteht. Aus dem nämlichen Grunde wird der selbe Arm eine bleierne Kugel weiter werfen, als eine steinerne von gleicher Grösse, oder einen grössern Stein weiter, als einen ganz kleinen. Daher auch reicht ein Kartätschenschuss nicht so weit, wie der Schuss mit der Kugel.

Das selbe Gesetz liegt der Lehre vom Hebel und von der Waage zum Grunde: denn auch hier hat die kleinere Masse, am längeren Hebelarm oder Waagebalken, *beim Fallen* eine grössere Geschwindigkeit, mit welcher multiplicirt sie der, am kürzern Arm befindlichen, grössern Masse an *Grösse der Bewegung* gleich kommen, ja, sie übertreffen kann. In dem durch das *Gleichgewicht* herbeigeführten Zustande der *Ruhe* ist jedoch diese Geschwindigkeit bloss intentionell, oder virtuell, potentiâ nicht actu, vorhanden, wirkt jedoch so gut wie actu, welches sehr merkwürdig ist.

Nach diesen in Erinnerung gebrachten Wahrheiten wird die folgende Erklärung leichter fasslich seyn.

Die *Quantität einer gegebenen Materie* kann überhaupt nur nach ihrer *Kraft* geschätzt und diese nur an ihrer *Aeusserung* erkannt werden. Diese Aeusserung kann, wo die Materie bloss ihrer Quantität, nicht ihrer Qualität nach in Betracht kommt, nur eine *mechanische* seyn, d. h. nur bestehen in der *Bewegung*, die sie anderer Materie mitteilt. Denn erst in der *Bewegung* wird die Kraft der Materie gleichsam lebendig: daher der Ausdruck *lebendige Kraft* für die Kraftäusserung der bewegten Materie. Demnach ist für die Quantität gegebener Materie das alleinige Maass die *Grösse ihrer Bewegung*. In dieser aber, wenn sie gegeben ist, tritt die Quantität der Materie noch mit dem andern Faktor derselben, der *Geschwindigkeit*, versetzt und verschmol-

zen auf: dieser andere Faktor also muss ausgeschieden werden, wenn man die Quantität der Materie (die Masse) erkennen will. Nun wird zwar die *Geschwindigkeit* unmittelbar erkannt: denn sie ist $\frac{S}{T}$. Allein der andere Faktor, der durch Ausscheidung dieses übrig bleibt, also die Masse, ist stets nur *relativ* erkennbar, nämlich im Vergleich mit andern Massen, die aber selbst wieder nur mittelst der *Grösse ihrer Bewegung*, also in ihrer Versetzung mit der Geschwindigkeit, erkennbar sind. Man muss also ein *Quantum Bewegung* mit dem andern vergleichen, dann aus beiden die Geschwindigkeit abrechnen, um zu ersehen wie viel jedes derselben seiner Masse verdankte. Dies geschieht durch das Wägen der Massen gegen einander, in welchem nämlich diejenige *Grösse der Bewegung*, welche, in jeder der beiden Massen, die auf beide nur nach Maassgabe ihrer *Quantität* wirkende Anziehungskraft der Erde erregt, verglichen wird. Daher giebt es zwei Arten des Wägens: nämlich entweder ertheilt man den beiden zu vergleichenden Massen *gleiche* Geschwindigkeit, um zu ersehen, welche von beiden der andern jetzt noch Bewegung *mittheilt*, also selbst ein grösseres Quantum derselben *hat*, welches, da die Geschwindigkeit auf beiden Seiten gleich ist, dem andern Faktor der *Grösse der Bewegung*, also der Masse, zuzuschreiben ist (Handwaage); oder aber man wägt dadurch, dass man untersucht, wie viel *Geschwindigkeit* die eine Masse *mehr* erhalten muss, als die andere hat, um dieser an *Grösse der Bewegung* gleich zu kommen, mithin von ihr sich keine mehr *mittheilen* zu lassen; da dann in dem Verhältniss, wie ihre *Geschwindigkeit* die der andern übertreffen muss, ihre Masse, d. h. die Quantität ihrer Materie, geringer ist, als die der andern (Schnellwaage). Diese Schätzung der Massen durch *Wägen* beruht auf dem günstigen Umstand, dass die bewegende Kraft, an sich selbst, auf beide ganz gleichmässig wirkt, und jede von beiden in der Lage ist, ihren Ueberschuss an *Grösse der Bewegung* unmittelbar der andern *mitzutheilen*, wodurch er sichtbar wird.

Das Wesentliche dieser Lehren ist längst, von *New-*

ton und *Kant*, ausgesprochen worden, aber durch den Zusammenhang und die Klarheit dieser Darstellung glaube ich denselben eine Fasslichkeit verliehen zu haben, welche Jedem die Einsicht zugänglich macht, die ich zur Rechtfertigung des Satzes Nr. 18 nöthig erachtete.

*

ZWEITE HÄLFTE

DIE LEHRE VON DER ABSTRAKTEN VORSTELLUNG ODER DEM DENKEN

KAPITEL 5*).

VOM VERNUNFTLOSEN INTELLEKT.

EINE vollkommene Kenntniss des Bewusstseyns der Thiere müsste möglich seyn; sofern wir es durch blosse Wegnahme gewisser Eigenschaften des unserigen konstruieren können. Jedoch greift in dasselbe andererseits der Instinkt ein, welcher in allen Thieren entwickelter, als im Menschen ist, und in einigen bis zum Kunsttriebe geht.

Die Thiere haben Verstand, ohne Vernunft zu haben, mithin *anschauliche*, aber keine abstrakte Erkenntniss: sie apprehendiren richtig, fassen auch den unmittelbaren Kausalzusammenhang auf, die oberen Thiere selbst durch mehrere Glieder seiner Kette; jedoch *denken* sie eigentlich nicht. Denn ihnen mangeln die *Begriffe*, d. h. die abstrakten Vorstellungen. Hievon aber ist die nächste Folge der Mangel eines eigentlichen Gedächtnisses, welchem selbst die klügsten Thiere noch unterliegen, und dieser eben begründet hauptsächlich den Unterschied zwischen ihrem Bewusstseyn und dem menschlichen. Die vollkommene Besonnenheit nämlich beruht auf dem deutlichen Bewusstseyn der Vergangenheit und der eventuellen Zukunft *als sôlcher* und im Zusammenhange mit

*) Dieses Kapitel, mit sammt dem folgenden, steht in Beziehung auf §. 8 und 9 des ersten Bandes. [S. 43—64 d. A.]

der Gegenwart. Das hiezu erforderte eigentliche Gedächtniss ist daher eine geordnete, zusammenhängende, denkende Rückerinnerung: eine solche aber ist nur möglich mittelst *allgemeiner Begriffe*, deren Hülfe sogar das ganz Individuelle bedarf, um in seiner Ordnung und Verkettung zurückgerufen zu werden. Denn die unübersehbare Menge gleichartiger und ähnlicher Dinge und Begebenheiten, in unserm Lebenslauf, lässt nicht unmittelbar eine anschauliche und individuelle Rückerinnerung jedes Einzelnen zu, als für welche weder die Kräfte der umfassendesten Erinnerungsfähigkeit, noch unsere Zeit ausreichen würde: daher kann dies Alles nur aufbewahrt werden mittelst Subsumtion unter allgemeine Begriffe und daraus entstehende Zurückführung auf verhältnissmässig wenige Sätze, mittelst welcher wir sodann eine geordnete und genügende Uebersicht unserer Vergangenheit beständig zu Gebote haben. Bloss einzelne Scenen der Vergangenheit können wir uns anschaulich vergegenwärtigen; aber der seitdem verflossenen Zeit und ihres Inhaltes sind wir uns bloss in abstracto bewusst, mittelst Begriffen von Dingen und Zahlen, welche nun Tage und Jahre, nebst deren Inhalt, vertreten. Das Erinnerungsvermögen der Thiere hingegen ist, wie ihr gesammter Intellekt, auf das *Anschauliche* beschränkt und besteht zunächst bloss darin, dass ein wiederkehrender Eindruck sich als bereits dagewesen ankündigt, indem die gegenwärtige Anschauung die Spur einer frühern auffrischt: ihre Erinnerung ist daher stets durch das jetzt wirklich Gegenwärtige vermittelt. Dieses regt aber eben deshalb die Empfindung und Stimmung, welche die frühere Erscheinung hervorgebracht hatte, wieder an. Demnach erkennt der Hund die Bekannten, unterscheidet Freunde und Feinde, findet den ein Mal zurückgelegten Weg, die schon besuchten Häuser, leicht wieder, und wird durch den Anblick des Tellers, oder den des Stocks, sogleich in die entsprechende Stimmung versetzt. Auf der Benutzung dieses anschauenden Erinnerungsvermögens und der bei den Thieren überaus starken Macht der Gewohnheit beruhen alle Arten der Abrichtung: diese

ist daher von der menschlichen Erziehung gerade so verschieden, wie Anschauen von Denken. Auch wir sind, in einzelnen Fällen, wo das eigentliche Gedächtniss seinen Dienst versagt, auf jene bloss anschauende Rückerinnerung beschränkt, wodurch wir den Unterschied beider aus eigener Erfahrung ermessen können, z. B. beim Anblick einer Person, die uns bekannt vorkommt, ohne dass wir uns erinnern, wann und wo wir sie gesehen haben; desgleichen, wann wir einen Ort betreten, an welchem wir in früher Kindheit, also bei noch unentwickelter Vernunft, gewesen, solches daher ganz vergessen haben, jetzt aber doch den Eindruck des Gegenwärtigen als eines bereits Dagewesenen empfinden. Dieser Art sind alle Erinnerungen der Thiere. Nur kommt noch hinzu, dass, bei den klügsten, dieses bloss anschauende Gedächtniss sich bis zu einem gewissen Grade von *Phantasie* steigert, welche ihm wieder nachhilft und vermöge deren z. B. dem Hunde das Bild des abwesenden Herrn vorschwebt und Verlangen nach ihm erregt, daher er ihn, bei längerem Ausbleiben, überall sucht. Auf dieser Phantasie beruhen auch seine Träume. Das Bewusstseyn der Thiere ist demnach eine blosse Succession von Gegenwarten, deren jede aber nicht vor ihrem Eintritt als Zukunft, noch nach ihrem Verschwinden als Vergangenheit dasteht; als welches das Auszeichnende des menschlichen Bewusstseyns ist. Daher eben haben die Thiere auch unendlich weniger zu *leiden*, als wir, weil sie keine andern Schmerzen kennen, als die, welche die *Gegenwart* unmittelbar herbeiführt. Die Gegenwart ist aber ausdehnungslos; hingegen Zukunft und Vergangenheit, welche die meisten Ursachen unserer Leiden enthalten, sind weit ausgedehnt, und zu ihrem wirklichen Inhalt kommt noch der bloss mögliche, wodurch dem Wunsch und der Furcht sich ein unabsehbares Feld öffnet: von diesen hingegen ungestört geniessen die Thiere jede auch nur erträgliche Gegenwart ruhig und heiter. Sehr beschränkte Menschen mögen ihnen hierin nahe kommen. Ferner können die Leiden, welche *rein* der Gegenwart angehören, bloss physische seyn. Sogar den Tod empfinden eigent-

lich die Thiere nicht: erst bei seinem Eintritt könnten sie ihn kennen lernen; aber dann sind sie schon nicht mehr. So ist denn das Leben des Thieres eine fortgesetzte Gegenwart. Es lebt dahin ohne Besinnung und geht stets ganz in der Gegenwart auf: selbst der grosse Haufen der Menschen lebt mit sehr geringer Besinnung. Eine andere Folge der dargelegten Beschaffenheit des Intellekts der Thiere ist der genaue Zusammenhang ihres Bewusstseyns mit ihrer Umgebung. Zwischen dem Thiere und der Aussenwelt steht nichts: zwischen uns und dieser stehen aber immer noch unsere Gedanken über dieselbe, und machen oft uns ihr, oft sie uns unzugänglich. Nur bei Kindern und sehr rohen Menschen wird diese Vormauer bisweilen so dünn, dass um zu wissen, was in ihnen vorgeht, man nur zu sehen braucht, was um sie vorgeht. Daher auch sind die Thiere weder des Vorsatzes, noch der Verstellung fähig: sie haben nichts im Hinterhalt. In dieser Hinsicht verhält sich der Hund zum Menschen, wie ein gläserner zu einem metallenen Becher, und dies trägt viel bei, ihn uns so werth zu machen: denn es gewährt uns ein grosses Ergötzen, alle unsere Neigungen und Affekte, die wir so oft verhehlen, in ihm bloss und baar zu Tage gelegt zu sehen. Ueberhaupt spielen die Thiere gleichsam stets mit offen hingelegten Karten: daher sehen wir mit so vielem Vergnügen ihrem Thun und Treiben unter einander zu, sowohl wenn sie derselben, wie wenn sie verschiedenen Species angehören. Ein gewisses Gepräge von Unschuld charakterisirt dasselbe, im Gegensatz des menschlichen Thuns, als welches, durch den Eintritt der Vernunft, und mit ihr der Besonnenheit der Unschuld der Natur entrückt ist. Dafür aber hat es durchweg das Gepräge der Vorsätzlichkeit, deren Abwesenheit und mithin das Bestimmtwerden durch den augenblicklichen Impuls, den Grundcharakter alles thierischen Thuns ausmacht. Eines eigentlichen Vorsatzes nämlich ist kein Thier fähig: ihn zu fassen und zu befolgen ist das Vorrecht des Menschen, und ein höchst folgenreiches. Zwar kann ein Instinkt, wie der der Zugvögel, oder der der Bienen,

ferner auch ein bleibender, anhaltender Wunsch, eine Sehnsucht, wie die des Hundes nach seinem abwesenden Herrn, den Schein des Vorsatzes hervorbringen, ist jedoch mit diesem nicht zu verwechseln. — Alles Dieses nun hat seinen letzten Grund in dem Verhältniss zwischen dem menschlichen und dem thierischen Intellekt, welches sich auch so ausdrücken lässt: die Thiere haben bloss eine *unmittelbare* Erkenntniss, wir neben dieser auch eine *mittelbare*; und der Vorzug, den in manchen Dingen, z. B. in der Trigonometrie und Analysis, im Wirken durch Maschinen statt durch Handarbeit u. s. w., das Mittelbare vor dem Unmittelbaren hat, findet auch hier Statt. Diesemnach wieder kann man sagen: die Thiere haben bloss einen *einfachen* Intellekt, wir einen *doppelten*; nämlich neben dem anschauenden noch den denkenden; und die Operationen beider gehen oft unabhängig von einander vor sich: wir schauen Eines an und denken an ein Anderes; oft wiederum greifen sie in einander. Diese Bezeichnung der Sache macht die oben erwähnte wesentliche Offenheit und Naivetät der Thiere, im Gegensatz der menschlichen Versteckheit, besonders begreiflich.

Inzwischen ist das Gesetz Natura non facit saltus auch in Hinsicht auf den Intellekt der Thiere nicht ganz aufgehoben; wenn gleich der Schritt vom thierischen zum menschlichen Intellekt wohl der weiteste ist, den die Natur, bei Hervorbringung ihrer Wesen, gethan hat. Eine schwache Spur von Reflexion, von Vernunft, von Wortverständniss, von Denken, von Vorsatz, von Ueberlegung, giebt sich in den vorzüglichsten Individuen der obersten Thiergeschlechter allerdings bisweilen kund, zu unserer jedesmaligen Verwunderung. Die auffallendesten Züge der Art hat der Elephant geliefert, dessen sehr entwickelter Intellekt noch durch die Uebung und Erfahrung einer bisweilen zweihundertjährigen Lebensdauer erhöht und unterstützt wird. Von Prämeditation, welche uns an Thieren stets am meisten überrascht, hat er öfter unverkennbare Zeichen gegeben, die daher in allbekannten Anekdoten aufbewahrt sind: besonders gehört dahin die von dem Schneider, an welchem er, wegen eines

Nadelstiches, Rache nahm. Ich will jedoch ein Seitenstück zu derselben, weil es den Vorzug hat, durch gerichtliche Untersuchung beglaubigt zu seyn, hier der Vergessenheit entreissen. Zu Morpeth, in England, wurde, am 27. August 1830, eine Coroners inquest gehalten, über den von seinem Elephanten getödteten Wärter *Baptist Bernhard*: aus dem Zeugenverhör ergab sich, dass er zwei Jahre vorher den Elephanten gröblich beleidigt und jetzt dieser ohne Anlass, aber bei günstiger Gelegenheit, ihn plötzlich gepackt und zerschmettert hatte. (Siehe den Spectator und andere Englische Zeitungen jener Tage.) Zur speciellen Kenntniss des Intellekts der Thiere empfehle ich das vortreffliche Buch des *Leroy*, Sur l'intelligence des animaux, nouv. éd. 1802.

KAPITEL 6.

ZUR LEHRE VON DER ABSTRAKTEN, ODER VERNUNFT-ERKENNTNISS.

DER äussere Eindruck auf die Sinne, sammt der Stimmung, die er allein und für sich in uns hervorruft, verschwindet mit der Gegenwart der Dinge. Jene Beiden können daher nicht selbst die eigentliche *Erfahrung* ausmachen, deren Belehrung für die Zukunft unser Handeln leiten soll. Das Bild jenes Eindrucks, welches die Phantasie aufbewahrt, ist schon sogleich schwächer als er selbst, schwächt sich täglich mehr ab und verlischt mit der Zeit ganz. Weder jenem augenblicklichen Verschwinden des Eindrucks, noch dem allmäligen seines Bildes unterworfen, mithin frei von der Gewalt der Zeit, ist nur Eines: *der Begriff*. In ihm also muss die belehrende Erfahrung niedergelegt seyn, und er allein eignet sich zum sichern Lenker unserer Schritte im Leben. Daher sagt Seneca mit Recht: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi

(ep. 37). Und ich füge hinzu, dass, um im wirklichen Leben den Andern *überlegen* zu seyn, *überlegt* seyn, d. h. nach Begriffen verfahren, die unerlässliche Bedingung ist. Ein so wichtiges Werkzeug der Intelligenz, wie der *Begriff* ist, kann offenbar nicht identisch seyn mit *dem Wort*, diesem blossen Klang, der als Sinneseindruck mit der Gegenwart, oder als Gehörphantasma mit der Zeit verklänge. Dennoch ist der Begriff eine Vorstellung, deren deutliches Bewusstseyn und deren Aufbewahrung an das Wort gebunden ist: daher benannten die Griechen Wort, Begriff, Verhältniss, Gedanken und Vernunft mit dem Namen des Ersteren: ὁ λογος. Dennoch ist der *Begriff* sowohl von dem *Worte*, an welches er geknüpft ist, als auch von den Anschauungen, aus denen er entstanden, völlig verschieden. Er ist ganz anderer Natur, als diese Sinneseindrücke. Jedoch vermag er alle Resultate der Anschauung in sich aufzunehmen, um sie, auch nach dem längsten Zeitraum, unverändert und unvermindert wieder zurückzugeben: erst hiedurch entsteht *die Erfahrung*. Aber nicht das Angeschaute, noch das dabei Empfundene, bewahrt der Begriff auf, sondern dessen Wesentliches, Essentielles, in ganz veränderter Gestalt, und doch als genügenden Stellvertreter Jener. So lassen sich die Blumen nicht aufbewahren, aber ihr ätherisches Oel, ihre Essenz, mit gleichem Geruch und gleichen Kräften. Das Handeln, welches richtige Begriffe zur Richtschnur gehabt hat, wird, im Resultat, mit der beabsichtigten Wirklichkeit zusammentreffen. — Den unschätzbaren Werth der *Begriffe* und folglich *der Vernunft* kann man ermessen, wenn man auf die unendliche Menge und Verschiedenheit von Dingen und Zuständen, die nach und neben einander dasind, den Blick wirft und nun bedenkt, dass Sprache und Schrift (die Zeichen der Begriffe) dennoch jedes Ding und jedes Verhältniss, wann und wo es auch gewesen seyn mag, zu unserer genauen Kunde zu bringen vermögen; weil eben verhältnissmässig *wenige* Begriffe eine Unendlichkeit von Dingen und Zuständen befassen und vertreten. — Beim eigenen Nachdenken ist die *Abstraktion* ein Abwerfen unnützen Gepäckes,

zum Behuf leichterer Handhabung der zu vergleichenden und darum hin und her zu werfenden Erkenntnisse. Man lässt nämlich dabei das viele Unwesentliche, daher nur Verwirrende, der realen Dinge weg, und operirt mit wenigen, aber wesentlichen, in abstracto gedachten Bestimmungen. Aber eben weil die Allgemeinbegriffe nur durch Wegdenken und Auslassen vorhandener Bestimmungen entstehen und daher je allgemeiner, desto leerer sind, beschränkt der Nutzen jenes Verfahrens sich auf die *Verarbeitung* unserer bereits erworbenen Erkenntnisse, zu der auch das Schliessen aus den in ihnen enthaltenen Prämissen gehört. Neue Grundeinsichten hingegen sind nur aus der anschaulichen, als der allein vollen und reichen Erkenntniss zu schöpfen, mit Hülfe der Urtheilskraft. — Weil ferner Inhalt und Umfang der Begriffe in entgegengesetztem Verhältnisse stehen, also je mehr *unter* einem Begriff, desto weniger *in* ihm gedacht wird; so bilden die Begriffe eine Stufenfolge, eine Hierarchie, vom speciellsten bis zum allgemeinsten, an deren unterm Ende der scholastische Realismus, am obern der Nominalismus beinahe Recht behält. Denn der speciellste Begriff ist schon beinahe das Individuum, also beinahe real: und der allgemeinste Begriff, z. B. das Seyn (d. i. der Infinitiv der Kopula), beinahe nichts als ein Wort. Daher auch sind philosophische Systeme, die sich innerhalb solcher sehr allgemeinen Begriffe halten, ohne auf das Reale herabzukommen, beinahe blosser Wortkram. Denn da alle Abstraktion im blossen Wegdenken besteht; so behält man, je weiter man sie fortsetzt, desto weniger übrig. Wenn ich daher solche moderne Philosopheme lese, die sich in lauter sehr weiten Abstraktis fortbewegen; so kann ich bald, trotz aller Aufmerksamkeit, fast nichts mehr dabei denken; weil ich eben keinen Stoff zum Denken erhalte, sondern mit lauter leeren Hülsen operiren soll, welches eine Empfindung giebt, der ähnlich, die beim Versuch sehr leichte Körper zu werfen entsteht: die Kraft nämlich und auch die Anstrengung ist da; aber es fehlt am Objekt, sie aufzunehmen, um das andere Moment der Bewegung her-

zustellen. Wer dies erfahren will, lese die Schriften der Schellingianer und, noch besser, der Hegelianer. — *Einfache* Begriffe müssten eigentlich solche seyn, die unauflösbar wären; demnach sie nie das Subjekt eines analytischen Urtheils seyn könnten: dies halte ich für unmöglich; da, wenn man einen Begriff denkt, man auch seinen Inhalt muss angeben können. Was man als Beispiele von einfachen Begriffen anzuführen pflegt, sind gar nicht mehr Begriffe, sondern theils blosse Sinnesempfindungen, wie etwan die einer bestimmten Farbe, theils die a priori uns bewussten Formen der Anschauung; also eigentlich die letzten Elemente der *anschauenden Erkenntniss*. Diese selbst aber ist für das System aller unserer Gedanken Das, was in der Geognosie der Granit ist, der letzte feste Boden, der Alles trägt und über den man nicht hinaus kann. *Zur Deutlichkeit* eines Begriffes nämlich ist erfordert, nicht nur, dass man ihn in seine Merkmale zerlegen, sondern auch dass man diese, falls auch sie Abstrakta sind, abermals analysiren könne, und so immerfort, bis man zur *anschauenden* Erkenntniss herabgelangt, mithin auf konkrete Dinge hinweist, durch deren klare Anschauung man die letzten Abstrakta belegt und dadurch diesen, wie auch allen auf ihnen beruhenden höhern Abstraktionen, Realität zusichert. Daher ist die gewöhnliche Erklärung, der Begriff sei deutlich, sobald man seine Merkmale angeben kann, nicht ausreichend: denn die Zerlegung dieser Merkmale führt vielleicht immerfort nur auf Begriffe, ohne dass zuletzt Anschauungen zum Grunde lägen, welche allen jenen Begriffen Realität ertheilten. Man nehme z. B. den Begriff „Geist" und analysiere ihn in seine Merkmale, „ein denkendes, wollendes, immaterielles, einfaches, keinen Raum füllendes, unzerstörbares Wesen"; so ist dabei doch nichts Deutliches gedacht; weil die Elemente dieser Begriffe sich nicht durch Anschauungen belegen lassen: denn ein denkendes Wesen ohne Gehirn ist wie ein verdauendes Wesen ohne Magen. *Klar* sind eigentlich nur Anschauungen, nicht Begriffe: diese können höchstens *deutlich* seyn. Darum auch hat man, so absurd es war, „klar und

verworren" zu einander gestellt und als synonym gebraucht, als man die anschauende Erkenntniss für eine nur verworrene abstrakte erklärte, weil nämlich diese letztere die allein deutliche wäre. Dies hat zuerst *Duns Skotus* gethan, aber auch noch *Leibnitz* hat im Grunde diese Ansicht, als auf welcher seine Identitas indiscernibilium beruht: man sehe *Kants* Widerlegung derselben, S. 275 der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft".

Die oben berührte enge Verbindung des Begriffs mit dem Wort, also der Sprache mit der Vernunft, beruht im letzten Grunde auf Folgendem. Unser ganzes Bewusstseyn, mit seiner innern und äussern Wahrnehmung, hat durchweg *die Zeit* zur Form. Die Begriffe hingegen, als durch Abstraktion entstandene, völlig allgemeine und von allen einzelnen Dingen verschiedene Vorstellungen, haben, in dieser Eigenschaft, ein zwar gewissermaassen objektives Daseyn, welches jedoch keiner Zeitreihe angehört. Daher müssen sie, um in die unmittelbare Gegenwart eines individuellen Bewusstseyns treten, mithin in eine Zeitreihe eingeschoben werden zu können, gewissermaassen wieder zur Natur der einzelnen Dinge herabgezogen, individualisirt und daher an eine sinnliche Vorstellung geknüpft werden: diese ist das *Wort*. Es ist demnach das sinnliche Zeichen des Begriffs und als solches das nothwendige Mittel ihn zu *fixiren*, d. h. ihn dem an die Zeitform gebundenen Bewusstseyn zu vergegenwärtigen und so eine Verbindung herzustellen zwischen der Vernunft, deren Objekte bloss allgemeine, weder Ort noch Zeitpunkt kennende Universalia sind, und dem an die Zeit gebundenen, sinnlichen und insofern bloss thierischen Bewusstseyn. Nur vermöge dieses Mittels ist uns die willkürliche Reproduktion, also die Erinnerung und Aufbewahrung der Begriffe, möglich und disponibel, und erst mittelst dieser die mit denselben vorzunehmenden Operationen, also urtheilen, schliessen, vergleichen, beschränken u. s. w. Zwar geschieht es bisweilen, dass Begriffe auch ohne ihre Zeichen das Bewusstseyn beschäftigen, indem wir mitunter eine Schlusskette so schnell durchlaufen, dass

wir in solcher Zeit nicht hätten die Worte denken können. Allein dergleichen sind Ausnahmen, die eben eine grosse Uebung der Vernunft voraussetzen, welche sie nur mittelst der Sprache hat erlangen können. Wie sehr der Gebrauch der Vernunft an die Sprache gebunden ist, sehen wir an den Taubstummen, welche, wenn sie keine Art von Sprache erlernt haben, kaum mehr Intelligenz zeigen, als die Orangutane und Elephanten: denn sie haben fast nur potentiâ nicht actu Vernunft.

Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine, zugleich beschwert und hindert; so auch die Sprache: weil sie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt und indem sie ihn fixiert, ihn zugleich fesselt. Dieses Hinderniss wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beseitigt. Denn indem, bei dieser, der Gedanke aus einer Form in die andere gegossen wird, er aber in jeder seiner Gestalt etwas verändert, löst er sich mehr und mehr von jeglicher Form und Hülle ab; wodurch sein selbst-eigenes Wesen deutlicher ins Bewusstseyn tritt und er auch seine ursprüngliche Modifikabilität wieder erhält. Die alten Sprachen aber leisten diesen Dienst sehr viel besser, als die neuen; weil, vermöge ihrer grossen Verschiedenheit von diesen, der selbe Gedanke jetzt auf ganz andere Weise ausgedrückt werden, also eine höchst verschiedene Form annehmen muss; wozu noch kommt, dass die vollkommenere Grammatik der alten Sprachen eine künstlichere und vollkommenere Konstruktion der Gedanken und ihres Zusammenhanges möglich macht. Daher konnte ein Grieche, oder Römer, allenfalls sich an seiner Sprache genügen lassen. Aber wer nichts weiter, als so einen einzigen modernen Patois versteht, wird, im Schreiben und Reden, diese Dürftigkeit bald verrathen, indem sein Denken, an so armsälige, stereotypische Formen fest geknüpft, ungelenk und monoton ausfallen muss. Genie freilich ersetzt, wie Alles, so auch dieses, z. B. im Shakespeare.

Von dem, was ich §. 9 des ersten Bandes*) dargelegt habe, dass nämlich die Worte einer Rede vollkommen verstanden werden, ohne anschauliche Vorstellungen, Bilder in unserm Kopfe zu veranlassen, hat schon eine ganz richtige und sehr ausführliche Auseinandersetzung *Burke* gegeben, in seiner Inquiry into the Sublime and Beautiful, P. 5, Sect. 4 et 5; allein er zieht daraus den ganz falschen Schluss, dass wir die Worte hören, vernehmen und gebrauchen, ohne irgend eine Vorstellung (idea) damit zu verbinden; während er hätte schliessen sollen, dass nicht alle Vorstellungen (ideas) anschauliche Bilder (images) sind, sondern dass gerade die, welche durch Worte bezeichnet werden müssen, blosse *Begriffe* (abstract notions) und diese, ihrer Natur zufolge, nicht anschaulich sind. — Eben weil Worte blosse Allgemeinbegriffe, welche von den anschaulichen Vorstellungen durchaus verschieden sind, mittheilen, werden z. B. bei der Erzählung einer Begebenheit, zwar alle Zuhörer die selben Begriffe erhalten; allein wenn sie nachher sich den Vorgang veranschaulichen wollen, wird jeder ein anderes *Bild* davon in seiner Phantasie entwerfen, welches von dem richtigen, das allein der Augenzeuge hat, bedeutend abweicht. Hierin liegt der nächste Grund (zu welchem sich aber noch andere gesellen) warum jede Thatsache durch Weitererzählen nothwendig entstellt wird; nämlich der zweite Erzähler theilt Begriffe mit, die er aus *seinem* Phantasiebilde abstrahirt hat und aus denen der Dritte sich wieder ein anderes noch abweichenderes Bild entwirft, welches er nun wieder in Begriffe umsetzt, und so geht es immer weiter. Wer trocken genug ist, bei den ihm mitgetheilten Begriffen stehen zu bleiben und diese weiter zu geben, wird der treueste Berichterstatter sein.

Die beste und vernünftigste Auseinandersetzung über Wesen und Natur der Begriffe, die ich irgendwo habe finden können, steht in *Thom. Reid's* Essays on the powers of human mind, Vol. 2, essay 5, ch. 6. — Dieselbe ist seitdem gemissbilligt worden von *Dugald Stewart*, in dessen Philosophy of the human mind: über die-

*) S. 48 d. A.

sen will ich, um kein Papier an ihn zu verschwenden, nur in der Kürze sagen, dass er zu den Vielen gehört hat, die durch Gunst und Freunde einen unverdienten Ruf erlangten; daher ich nur rathen kann, mit den Schreibereien dieses Flachkopfes keine Stunde zu verlieren.

Dass übrigens die *Vernunft* das Vermögen der abstrakten, der *Verstand* aber das der anschaulichen Vorstellungen sei, hat bereits der fürstliche Scholastiker *Picus de Mirandula* eingesehen, indem er in seinem Buche De imaginatione, c. 11, Verstand und Vernunft sorgfältig unterscheidet und diese für das diskursive, dem Menschen eigenthümliche Vermögen, jenen aber für das intuitive, der Erkenntnissweise der Engel, ja, Gottes verwandte erklärt. — Auch *Spinoza* charakterisirt ganz richtig die Vernunft als das Vermögen allgemeine Begriffe zu bilden: Eth. II, prop. 40, schol. 2. — Dergleichen brauchte nicht erwähnt zu werden, wäre es nicht wegen der Possen, welche in den letzten fünfzig Jahren sämmtliche Philosophaster in Deutschland mit dem Begriffe der *Vernunft* getrieben haben, indem sie, mit unverschämter Dreistigkeit, unter diesem Namen ein völlig erlogenes Vermögen unmittelbarer, metaphysischer, sogenannter übersinnlicher Erkenntnisse einschwärzen wollten, die wirkliche Vernunft hingegen *Verstand* benannten, den eigentlichen Verstand aber, als ihnen sehr fremd, ganz übersahen und seine intuitiven Funktionen der Sinnlichkeit zuschrieben.

Wie bei allen Dingen dieser Welt jedem Auskunftsmittel, jedem Vortheil, jedem Vorzug sich sofort auch neue Nachtheile anhängen; so führt auch die Vernunft, welche dem Menschen so grosse Vorzüge vor den Thieren giebt, ihre besondern Nachtheile mit sich und eröffnet ihm Abwege, auf welche das Thier nie gerathen kann. Durch sie erlangt eine ganz neue Art von Motiven, der das Thier unzugänglich ist, Macht über seinen Willen; nämlich die *abstrakten* Motive, die blossen Gedanken, welche keineswegs stets aus der eigenen Erfahrung abgezogen sind, sondern oft nur durch Rede und Beispiel Anderer, durch Tradition und Schrift, an ihn kommen. Dem *Gedanken* zu-

gänglich geworden steht er sofort auch dem *Irrthum* offen. Allein jeder Irrthum muss, früher oder später, Schaden stiften, und desto grössern, je grösser er war. Den individuellen Irrthum muss, wer ihn hegt, ein Mal büssen und oft theuer bezahlen: das Selbe wird im Grossen von gemeinsamen Irrthümern ganzer Völker gelten. Daher kann nicht zu oft wiederholt werden, dass jeder Irrthum, wo man ihn auch antreffe, als ein Feind der Menschheit zu verfolgen und auszurotten ist, und dass es keine privilegirte, oder gar sanktionirte Irrthümer geben kann. Der Denker soll sie angreifen; wenn auch die Menschheit, gleich einem Kranken, dessen Geschwür der Arzt berührt, laut dabei aufschrie. — Das Thier kann nie weit vom Wege der Natur abirren: denn seine Motive liegen allein in der *anschaulichen* Welt, wo nur das Mögliche, ja, nur das Wirkliche Raum findet: hingegen in die abstrakten Begriffe, in die Gedanken und Worte, geht alles nur Ersinnliche, mithin auch das Falsche, das Unmögliche, das Absurde, das Unsinnige. Da nun Vernunft Allen, Urtheilskraft Wenigen zu Theil geworden; so ist die Folge, dass der Mensch dem Wahne offen steht, indem er allen nur erdenklichen Chimären Preis gegeben ist, die man ihm einredet, und die, als Motive seines Wollens wirkend, ihn zu Verkehrtheiten und Thorheiten jeder Art, zu den unerhörtesten Extravaganzen, wie auch zu den seiner thierischen Natur widerstrebendesten Handlungen bewegen können. Eigentliche Bildung, bei welcher Erkenntniss und Urtheil Hand in Hand gehen, kann nur Wenigen zugewandt werden, und noch Wenigere sind fähig sie aufzunehmen. Für den grossen Haufen tritt überall an ihre Stelle eine Art Abrichtung: sie wird bewerkstelligt durch Beispiel, Gewohnheit und sehr frühzeitiges, festes Einprägen gewisser Begriffe, ehe irgend Erfahrung, Verstand und Urtheilskraft dawären, das Werk zu stören. So werden Gedanken eingeimpft, die nachher so fest und durch keine Belehrung zu erschüttern haften, als wären sie *angeboren*, wofür sie auch oft, selbst von Philosophen, angesehen worden sind. Auf diesem Wege kann man, mit gleicher Mühe,

den Menschen das Richtige und Vernünftige, oder auch das Absurdeste einprägen, z. B. sie gewöhnen, sich diesem oder jenem Götzen nur von heiligem Schauer durchdrungen zu nähern und beim Nennen seines Namens nicht nurm it dem Leibe, sondern auch mit dem ganzen Gemüthe sich in den Staub zu werfen; an Worte, an Namen, an die Vertheidigung der abentheuerlichsten Grillen, willig ihr Eigenthum und Leben zu setzen; die grösste Ehre und die tiefste Schande beliebig an Dieses oder an Jenes zu knüpfen und danach Jeden mit inniger Ueberzeugung hoch zu schätzen, oder zu verachten; aller animalischen Nahrung zu entsagen, wie in Hindustan, oder die dem lebenden Thiere herausgeschnittenen, noch warmen und zuckenden Stücke zu verzehren, wie in Abyssinien; Menschen zu fressen, wie in Neuseeland, oder ihre Kinder dem Moloch zu opfern; sich selbst zu kastriren, sich willig in den Scheiterhaufen des Verstorbenen zu stürzen, — mit Einem Worte, *was man will*. Daher die Kreuzzüge, die Ausschweifungen fanatischer Sekten, daher Chiliasten und Flagellanten, Ketzerverfolgungen, Autos de Fe, und was immer das lange Register menschlicher Verkehrtheiten noch sonst darbietet. Damit man nicht denke, dass nur finstere Jahrhunderte solche Beispiele liefern, füge ich ein Paar neuere hinzu. Im Jahre 1818 zogen aus dem Württembergischen 7000 Chiliasten in die Nähe des Ararat: weil das, besonders durch Jung-Stilling angekündigte, neue Reich Gottes daselbst anbrechen sollte*). *Gall* erzählt, dass zu seiner Zeit eine Mutter ihr Kind getödtet und gebraten habe, um mit dessen Fett die Rheumatismen ihres Mannes zu kuriren**). Die tragische Seite des Irrthums und Vorurtheils liegt im Praktischen, die komische ist dem Theoretischen vorbehalten: hätte man z. B. nur erst drei Menschen fest überredet, dass die Sonne nicht die Ursache des Tageslichts sei; so dürfte man hoffen, es bald als die allgemeine Ueberzeugung gelten zu sehen. Einen widerlichen, geistlosen Schar-

*) Illgens Zeitschrift für historische Theologie, 1839, erstes Heft, S. 182.

**) Gall et Spurzheim, Des dispositions innées 1811, p. 253.

latan und beispiellosen Unsinnschmierer, *Hegel*, konnte man, in Deutschland, als den grössten Philosophen aller Zeiten ausschreien, und viele Tausende haben es, zwanzig Jahre lang, steif und fest geglaubt, sogar ausser Deutschland die Dänische Akademie, welche für seinen Ruhm gegen mich aufgetreten ist und ihn als einen summus philosophus hat geltend machen wollen. (Siehe hierüber die Vorrede zu meinen „Grundproblemen der Ethik"). — Dies also sind die Nachtheile, welche, wegen der Seltenheit der Urtheilskraft, an das Daseyn der Vernunft geknüpft sind. Zu ihnen kommt nun noch die Möglichkeit des Wahnsinns: Thiere werden nicht wahnsinnig; wiewohl die Fleischfresser der Wuth, die Grasfresser einer Art Raserei ausgesetzt sind.

*

KAPITEL 7*).

VOM VERHÄLTNISS DER ANSCHAUENDEN ZUR ABSTRAKTEN ERKENNTNISS.

DA nun, wie gezeigt worden, die Begriffe ihren Stoff von der anschauenden Erkenntniss entlehnen, und daher das ganze Gebäude unserer Gedankenwelt auf der Welt der Anschauungen ruht; so müssen wir von jedem Begriff, wenn auch durch Mittelstufen, zurückgehen können auf die Anschauungen, aus denen er unmittelbar selbst, oder aus denen die Begriffe, deren Abstraktion er wieder ist, abgezogen worden: d. h. wir müssen ihn mit Anschauungen, die zu den Abstraktionen im Verhältniss des Beispiels stehen, belegen können. Diese Anschauungen also liefern den realen Gehalt alles unsers Denkens, und überall, wo sie fehlen, haben wir nicht Begriffe, sondern blosse Worte im Kopfe gehabt. In dieser Hinsicht gleicht unser Intellekt einer Zettelbank, die, wenn sie solide seyn soll, Kontanten in Kassa haben

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 12 des ersten Bandes. [S. 66 d. A.]

muss, um erforderlichenfalls alle ihre ausgestellten Noten einlösen zu können: die Anschauungen sind die Kontanten, die Begriffe die Zettel. — In diesem Sinne könnten die Anschauungen recht passend *primäre*, die Begriffe hingegen *sekundäre* Vorstellungen benannt werden: nicht ganz so treffend nannten die Scholastiker, auf Anlass des Aristoteles (Metaph. VI, 11; XI, 1) die realen Dinge substantias primas, und die Begriffe substantias secundas. — Bücher theilen nur sekundäre Vorstellungen mit. Blosse Begriffe von einer Sache, ohne Anschauung, geben eine bloss allgemeine Kenntniss derselben. Ein durchaus gründliches Verständniss von Dingen und deren Verhältnissen hat man nur, sofern man fähig ist, sie in lauter deutlichen Anschauungen, ohne Hülfe der Worte, sich vorstellig zu machen. Worte durch Worte erklären, Begriffe mit Begriffen vergleichen, worin das meiste Philosophiren besteht, ist im Grunde ein spielendes Hin- und Herschieben der Begriffssphären; um zu sehen, welche in die andere geht und welche nicht. Im glücklichsten Fall wird man dadurch zu Schlüssen gelangen: aber auch Schlüsse geben keine durchaus neue Erkenntniss, sondern zeigen uns nur, was Alles in der schon vorhandenen lag und was davon etwan auf den jedesmaligen Fall anwendbar wäre. Hingegen anschauen, die Dinge selbst zu uns reden lassen, neue Verhältnisse derselben auffassen, dann aber dies Alles in Begriffe absetzen und niederlegen, um es sicher zu besitzen: das giebt neue Erkenntnisse. Allein, während Begriffe mit Begriffen zu vergleichen so ziemlich Jeder die Fähigkeit hat, ist Begriff mit Anschauungen zu vergleichen eine Gabe der Auserwählten: sie bedingt, je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, Witz, Urtheilskraft, Scharfsinn, Genie. Bei jener erstern Fähigkeit hingegen kommt nie viel mehr heraus, als etwan vernünftige Betrachtungen. — Der innerste Kern jeder ächten und wirklichen Erkenntniss ist eine Anschauung; auch ist jede neue Wahrheit die Ausbeute aus einer solchen. Alles Urdenken geschieht in Bildern: darum ist die Phantasie ein so nothwendiges Werkzeug desselben, und werden phantasielose Köpfe

nie etwas Grosses leisten, — es sei denn in der Mathematik. — Hingegen bloss abstrakte Gedanken, die keinen anschaulichen Kern haben, gleichen Wolkengebilden ohne Realität. Selbst Schrift und Rede, sei sie Lehre oder Gedicht, hat zum letzten Zweck, den Leser zu derselben anschaulichen Erkenntniss hinzuleiten, von welcher der Verfasser ausging: hat sie den nicht, so ist sie eben schlecht. Eben darum ist Betrachtung und Beobachtung jedes *Wirklichen*, sobald es irgend etwas dem Beobachter Neues darbietet, belehrender als alles Lesen und Hören. Denn sogar ist, wenn wir auf den Grund gehen, in jedem Wirklichen alle Wahrheit und Weisheit, ja, das letzte Geheimniss der Dinge enthalten, freilich eben nur in concreto, und so wie das Gold im Erze steckt: es kommt darauf an, es herauszuziehen. Aus einem Buche hingegen erhält man, im besten Fall, die Wahrheit doch nur aus zweiter Hand, öfter aber gar nicht.

Bei den meisten Büchern, von den eigentlich schlechten ganz abgesehen, hat, wenn sie nicht durchaus empirischen Inhalts sind, der Verfasser zwar *gedacht*, aber nicht *geschaut*: er hat aus der Reflexion, nicht aus der Intuition geschrieben; und dies eben ist es, was sie mittelmässig und langweilig macht. Denn was Jener gedacht hat, hätte der Leser, bei einiger Bemühung, allenfalls auch denken können: es sind nämlich eben vernünftige Gedanken, nähere Auseinandersetzungen des im Thema implicite Enthaltenen. Aber dadurch kommt keine wirklich neue Erkenntniss in die Welt: diese wird nur im Augenblick der Anschauung, der unmittelbaren Auffassung einer neuen Seite der Dinge, erzeugt. Wo daher, im Gegentheil, dem Denken eines Autors *ein Schauen* zum Grunde lag; da ist es, als schriebe er aus einem Lande, wo der Leser nicht auch schon gewesen ist; da ist Alles frisch und neu: denn es ist aus der Urquelle aller Erkenntniss unmittelbar geschöpft. Ich will den hier berührten Unterschied durch ein ganz leichtes und einfaches Beispiel erläutern. Jeder gewöhnliche Schriftsteller wird leicht das tiefsinnige Hinstarren, oder das versteinernde Erstaunen, dadurch schildern, dass er sagt: „Er stand

wie eine Bildsäule"; aber *Cervantes* sagt: „wie eine bekleidete Bildsäule: denn der Wind bewegte seine Kleider." (D. Quix., B. 6, Kap. 19.) Solchermaassen haben alle grosse Köpfe stets *in Gegenwart der Anschauung gedacht* und den Blick unverwandt auf sie geheftet, bei ihrem Denken. Man erkennt dies, unter Anderm, daran, dass auch die heterogensten unter ihnen doch im Einzelnen so oft übereinstimmen und wieder zusammentreffen; weil sie eben Alle von derselben Sache reden, die sie sämmtlich vor Augen hatten: die Welt, die anschauliche Wirklichkeit: ja, gewissermaassen sagen sie sogar alle das Selbe, und die Andern glauben ihnen nie. Man erkennt es ferner an dem Treffenden, Originellen, und der Sache stets genau Angepassten des Ausdrucks, weil ihn die Anschauung eingegeben hat, an dem Naiven der Aussagen, an der Neuheit der Bilder, und dem Schlagenden der Gleichnisse, welches Alles, ohne Ausnahme, die Werke grosser Köpfe auszeichnet, denen der Andern hingegen stets abgeht; weshalb diesen nur banale Redensarten und abgenutzte Bilder zu Gebote stehen und sie nie sich erlauben dürfen, naiv zu seyn, bei Strafe ihre Gemeinheit in ihrer traurigen Blösse zu zeigen: statt dessen sind sie preziös: Darum sagte *Büffon*: le style est l'homme même. Wenn die gewöhnlichen Köpfe dichten, haben sie einige traditionelle, ja konventionelle, also in abstracto überkommene Gesinnungen, Leidenschaften, noble Sentiments u. dgl., die sie den Helden ihrer Dichtungen unterlegen, welche hiedurch zu einer blossen Personifikation jener Gesinnungen werden, also gewissermaassen selbst schon Abstrakta und daher fade und langweilig sind. Wenn sie philosophiren, haben sie einige weite abstrakte Begriffe überkommen, mit denen sie, als gelte es algebraische Gleichungen, hin und her werfen, und hoffen, es werde daraus etwas hervorgehen: höchstens sieht man, dass sie Alle das Selbe gelesen haben. Ein solches Hin- und Herwerfen mit abstrakten Begriffen, nach Art der algebraischen Gleichungen, welches man heut zu Tage Dialektik nennt, liefert aber nicht, wie die wirkliche Algebra, sichere Resultate; weil hier

der durch das Wort vertretene Begriff keine fest und genau bestimmte Grösse ist, wie die durch den Buchstaben der Algebra bezeichnete, sondern ein Schwankendes, Vieldeutiges, der Ausdehnung und Zusammenziehung Fähiges. Genau genommen hat alles Denken, d. h. Kombiniren abstrakter Begriffe, höchstens *Erinnerungen* aus dem früher Angeschauten zum Stoff, und auch noch indirekt, sofern nämlich Dieses die Unterlage aller Begriffe ausmacht: ein wirkliches, d. h. unmittelbares Erkennen hingegen ist allein das Anschauen, das neue frische Percipiren selbst. Nun aber können die Begriffe, welche die Vernunft gebildet und das Gedächtniss aufbehalten hat, nie alle zugleich dem Bewusstseyn gegenwärtig seyn, vielmehr nur eine sehr kleine Anzahl derselben zur Zeit. Hingegen die Energie, mit welcher die anschauliche Gegenwart, in der eigentlich immer das Wesentliche aller Dinge überhaupt virtualiter enthalten und repräsentirt ist, aufgefasst wird, erfüllt, mit ihrer ganzen Macht, das Bewusstseyn in Einem Moment. Hierauf beruht das unendliche Ueberwiegen des Genies über die Gelehrsamkeit: sie verhalten sich zu einander wie der Text des alten Klassikers zu seinem Kommentar. Wirklich liegt alle Wahrheit und alle Weisheit zuletzt in der *Anschauung*. Aber leider lässt diese sich weder festhalten, noch mittheilen: allenfalls lassen sich die *objektiven* Bedingungen dazu, durch die bildenden Künste und schon viel mittelbarer durch die Poesie, gereinigt und verdeutlicht den Andern vorlegen; aber sie beruht eben so sehr auf *subjektiven* Bedingungen, die nicht Jedem und Keinem jederzeit zu Gebote stehen, ja die, in den höhern Graden der Vollkommenheit, nur die Begünstigung Weniger sind. Unbedingt mittheilbar ist nur die schlechteste Erkenntniss, die abstrakte, die sekundäre, der Begriff, der blosse Schatten eigentlicher Erkenntniss. Wenn Anschauungen mittheilbar wären, da gäbe es eine der Mühe lohnende Mittheilung: so aber muss am Ende Jeder in seiner Haut bleiben und in seiner Hirnschaale, und Keiner kann dem Andern helfen. Den Begriff aus der Anschauung zu bereichern, sind Poesie und Philosophie

unablässig bemüht. — Inzwischen sind die wesentlichen Zwecke des Menschen *praktisch;* für diese aber ist es hinreichend, dass das anschaulich Aufgefasste Spuren in ihm hinterlässt, vermöge deren er es, beim nächsten ähnlichen Fall, wiedererkennt: so wird er weltklug. Daher kann der Weltmann, in der Regel, seine gesammelte Wahrheit und Weisheit nicht lehren, sondern bloss üben: er fasst jedes Vorkommende richtig auf und beschliesst, was demselben gemäss ist. — Dass Bücher nicht die Erfahrung, und Gelehrsamkeit nicht das Genie ersetzt, sind zwei verwandte Phänomene: ihr gemeinsamer Grund ist, dass das Abstrakte nie das Anschauliche ersetzen kann. Bücher ersetzen darum die Erfahrung nicht, weil *Begriffe* stets *allgemein* bleiben und daher auf das Einzelne, welches doch gerade das im Leben zu Behandelnde ist, nicht herab gelangen: hiezu kommt, dass alle Begriffe eben *aus* dem Einzelnen und Anschaulichen der Erfahrung abstrahirt sind, daher man dieses schon kennen gelernt haben muss, um auch nur das Allgemeine, welches die Bücher mittheilen, gehörig zu verstehen. Gelehrsamkeit ersetzt das Genie nicht, weil auch sie bloss Begriffe liefert, die geniale Erkenntniss aber in der Auffassung der (Platonischen) Ideen der Dinge besteht, daher wesentlich intuitiv ist. Beim ersten Phänomen fehlt demnach die *objektive* Bedingung zur anschauenden Erkenntniss; beim zweiten die *subjektive*: jene lässt sich erlangen; diese nicht.

Weisheit und Genie, diese zwei Gipfel des Parnassus menschlicher Erkenntniss, wurzeln nicht im abstrakten, diskursiven, sondern im anschauenden Vermögen. Die eigentliche Weisheit ist etwas Intuitives, nicht etwas Abstraktes. Sie besteht nicht in Sätzen und Gedanken, die Einer als Resultate fremder oder eigener Forschung im Kopfe fertig herumtrüge: sondern sie ist die ganze Art, wie sich die Welt in seinem Kopfe darstellt. Diese ist so höchst verschieden, dass dadurch der Weise in einer andern Welt lebt, als der Thor, und das Genie eine andere Welt sieht, als der Stumpfkopf. Dass die Werke des Genies die aller Andern himmelweit übertreffen, kommt bloss daher, dass die

Welt, die es sieht und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klärer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Andern, welche freilich die selben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein Chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspektive, zum vollendeten Oelgemälde. Der Stoff ist in allen Köpfen der selbe; aber in der Vollkommenheit der Form, die er in jedem annimmt, liegt der Unterschied, auf welchem die so vielfache Abstufung der Intelligenzen zuletzt beruht: dieser ist also schon in der Wurzel, in der *anschauenden* Auffassung, vorhanden und entsteht nicht erst im Abstrakten. Daher eben zeigt die ursprüngliche geistige Ueberlegenheit sich so leicht bei jedem Anlass, und wird augenblicklich den Andern fühlbar und verhasst.

Im Praktischen vermag die intuitive Erkenntniss des Verstandes unser Thun und Benehmen unmittelbar zu leiten, während die abstrakte der Vernunft es nur unter Vermittelung des Gedächtnisses kann. Hieraus entspringt der Vorzug der intuitiven Erkenntniss für alle die Fälle, die keine Zeit zur Ueberlegung gestatten, also für den täglichen Verkehr, in welchem eben deshalb die Weiber excellieren. Nur wer das Wesen der Menschen, wie sie in der Regel sind, intuitiv erkannt hat und eben so die Individualität des gegenwärtigen Einzelnen auffasst, wird diesen mit Sicherheit und richtig zu behandeln verstehen. Ein Anderer mag alle dreihundert Klugheitsregeln des *Gracian* auswendig wissen; dies wird ihn nicht vor Balourdisen und Missgriffen schützen, wenn jene intuitive Erkenntniss ihm abgeht. Denn alle *abstrakte Erkenntniss* giebt zuvörderst bloss allgemeine Grundsätze und Regeln; aber der einzelne Fall ist fast nie genau nach der Regel zugeschnitten: sodann soll diese nun erst das Gedächtniss zu rechter Zeit vergegenwärtigen; was selten pünktlich geschieht: dann soll aus dem vorliegenden Fall die propositio minor gebildet und endlich die Konklusion gezogen werden. Ehe das Alles geschehen, wird die Gelegenheit uns meistens schon das kahle Hinterhaupt zugekehrt haben, und dann dienen jene trefflichen Grundsätze und

Regeln höchstens, uns hinterher die Grösse des begangenen Fehlers ermessen zu lassen. Freilich wird hieraus, mittelst Zeit, Erfahrung und Uebung, die Weltklugheit langsam erwachsen; weshalb, in Verbindung mit diesen, die Regeln in abstracto allerdings fruchtbar werden können. Hingegen die *intuitive Erkenntniss*, welche stets nur das Einzelne auffasst, steht in unmittelbarer Beziehung zum gegenwärtigen Fall; Regel, Fall und Anwendung ist für sie Eins, und diesem folgt das Handeln auf den Fuss. Hieraus erklärt sich, warum, im wirklichen Leben, der Gelehrte, dessen Vorzug im Reichthum abstrakter Erkenntnisse liegt, so sehr zurücksteht gegen den Weltmann, dessen Vorzug in der vollkommenen intuitiven Erkenntniss besteht, die ihm ursprüngliche Anlage verliehen und reiche Erfahrung ausgebildet hat. Immer zeigt sich zwischen beiden Erkenntnissweisen das Verhältniss des Papiergeldes zum baaren: wie jedoch für manche Fälle und Angelegenheiten jenes diesem vorzuziehen ist; so giebt es auch Dinge und Lagen, für welche die abstrakte Erkenntniss brauchbarer ist, als die intuitive. Wenn es nämlich ein Begriff ist, der, bei einer Angelegenheit, unser Thun leitet; so hat er den Vorzug, ein Mal gefasst, unveränderlich zu seyn; daher wir, unter seiner Leitung, mit vollkommener Sicherheit und Festigkeit zu Werke gehen. Allein diese Sicherheit, die der Begriff auf der subjektiven Seite verleiht, wird aufgewogen durch die auf der objektiven Seite ihn begleitende Unsicherheit: nämlich der ganze Begriff kann falsch und grundlos seyn, oder auch das zu behandelnde Objekt nicht unter ihn gehören, indem es gar nicht, oder doch nicht ganz seiner Art wäre. Werden wir nun, im einzelnen Fall, so etwas plötzlich inne; so sind wir aus der Fassung gebracht: werden wir es nicht inne; so lehrt es der Erfolg. Daher sagt *Vauvenargue:* Personne n'est sujet à plus de fautes, que ceux qui n'agissent que par réflexion. — Ist es hingegen unmittelbar die Anschauung der zu behandelnden Objekte und ihrer Verhältnisse, die unser Thun leitet; so schwanken wir leicht bei jedem Schritt: denn die Anschauung ist durchweg modifikabel, ist

zweideutig, hat unerschöpfliche Einzelheiten in sich, und zeigt viele Seiten nach einander: wir handeln daher ohne volle Zuversicht. Allein die subjektive Unsicherheit wird durch die objektive Sicherheit kompensirt: denn hier steht kein Begriff zwischen dem Objekt und uns, wir verlieren dieses nicht aus dem Auge: wenn wir daher nur richtig sehen, was wir vor uns haben und was wir thun; so werden wir das Rechte treffen. — Vollkommen sicher ist demnach unser Thun nur dann, wann es von einem Begriffe geleitet wird, dessen richtiger Grund, Vollständigkeit und Anwendbarkeit auf den vorliegenden Fall völlig gewiss ist. Das Handeln nach Begriffen kann in Pedanterie, das nach dem anschaulichen Eindruck in Leichtfertigkeit und Thorheit übergehen.

Die *Anschauung* ist nicht nur die *Quelle* aller Erkenntniss, sondern sie selbst ist die Erkenntniss κατ' εξοχην, ist allein die unbedingt wahre, die ächte, die ihres Namens vollkommen würdige Erkenntniss: denn sie allein ertheilt eigentliche *Einsicht*, sie allein wird vom Menschen wirklich assimilirt, geht in sein Wesen über und kann mit vollem Grunde *sein* heissen; während die Begriffe ihm bloss ankleben. Im vierten Buche sehen wir sogar die Tugend eigentlich von der anschauenden Erkenntniss ausgehen: denn nur die Handlungen, welche unmittelbar durch diese hervorgerufen werden, mithin aus reinem Antriebe unserer eigenen Natur geschehen, sind eigentliche Symptome unseres wahren und unveränderlichen Charakters; nicht so die, welche aus der Reflexion und ihren Dogmen hervorgegangen, dem Charakter oft abgezwungen sind, und daher keinen unveränderlichen Grund und Boden in uns haben. Aber auch die *Weisheit*, die wahre Lebensansicht, der richtige Blick und das treffende Urtheil, gehen hervor aus der Art, wie der Mensch die anschauliche Welt auffasst; nicht aber aus seinem blossen Wissen, d. h. nicht aus abstrakten Begriffen. Wie der Fonds oder Grundgehalt jeder Wissenschaft nicht in den Beweisen, noch in dem Bewiesenen besteht, sondern in dem Unbewiesenen, auf welches die Beweise sich stützen und welches zuletzt nur anschau-

lich erfasst wird; so besteht auch der Fonds der eigentlichen Weisheit und der wirklichen Einsicht jedes Menschen nicht in den Begriffen und dem Wissen in abstracto, sondern in dem Angeschauten und dem Grade der Schärfe, Richtigkeit und Tiefe, mit dem er es aufgefasst hat. Wer hierin excellirt, erkennt die (Platonischen) Ideen der Welt und des Lebens: jeder Fall, den er gesehen, repräsentirt ihm unzählige; er fasst immer mehr jedes Wesen seiner wahren Natur nach auf, und sein Thun, wie sein Urtheil, entspricht seiner Einsicht. Allmälig nimmt auch sein Antlitz den Ausdruck des richtigen Blickes, der wahren Vernünftigkeit und, wenn es weit kommt, der Weisheit an. Denn die Ueberlegenheit in der anschauenden Erkenntniss ist es allein, die ihren Stämpel auch den Gesichtszügen aufdrückt; während die in der abstrakten dies nicht vermag. Dem Gesagten gemäss finden wir unter allen Ständen Menschen von intellektueller Ueberlegenheit, und oft ohne alle Gelehrsamkeit. Denn natürlicher Verstand kann fast jeden Grad von Bildung ersetzen, aber keine Bildung den natürlichen Verstand. Der Gelehrte hat vor Solchen allerdings einen Reichthum von Fällen und Thatsachen (historische Kenntniss) und Kausalbestimmungen (Naturlehre), Alles in wohlgeordnetem, übersehbarem Zusammenhange, voraus: aber damit hat er doch noch nicht die richtigere und tiefere Einsicht in das eigentlich Wesentliche aller jener Fälle, Thatsachen und Kausalitäten. Der Ungelehrte von Scharfblick und Penetration weiss jenes Reichthums zu entraten: mit Vielem hält man Haus, mit Wenig kommt man aus. Ihn lehrt Ein Fall aus eigener Erfahrung mehr, als manchen Gelehrten tausend Fälle, die er *kennt*, aber nicht eigentlich *versteht:* denn das wenige Wissen jenes Ungelehrten ist *lebendig*; indem jede ihm bekannte Thatsache durch richtige und wohlgefasste Anschauung belegt ist, wodurch dieselbe ihm tausend ähnliche vertritt. Hingegen ist das viele Wissen der gewöhnlichen Gelehrten *todt*; weil es, wenn auch nicht, wie oft der Fall ist, aus blossen Worten, doch aus lauter abstrakten Erkenntnissen besteht: diese aber erhalten ihren Werth allein durch

die *anschauliche* Erkenntniss des Individuums, auf die sie sich beziehen, und die zuletzt die sämmtlichen Begriffe realisiren muss. Ist nun diese sehr dürftig; so ist ein solcher Kopf beschaffen, wie eine Bank, deren Assignationen den baaren Fonds zehnfach übersteigen, wodurch sie zuletzt bankrott wird. Daher, während manchem Ungelehrten die richtige Auffassung der anschaulichen Welt den Stämpel der Einsicht und Weisheit auf die Stirne gedrückt hat, trägt das Gesicht manches Gelehrten von seinen vielen Studien keine anderen Spuren, als die der Erschöpfung und Abnutzung, durch übermässige, erzwungene Anstrengung des Gedächtnisses zu widernatürlicher Anhäufung todter Begriffe: dabei sieht ein solcher oft so einfältig, albern und schaafmässig darein, dass man glauben muss, die übermässige Anstrengung der dem Abstrakten zugewendeten, mittelbaren Erkenntnisskraft bewirke direkte Schwächung der unmittelbaren und anschauenden, und der natürliche, richtige Blick werde durch das Bücherlicht mehr und mehr geblendet. Allerdings muss das fortwährende Einströmen fremder Gedanken die eigenen hemmen und ersticken, ja, auf die Länge, die Denkkraft lähmen, wenn sie nicht den hohen Grad von Elasticität hat, welche jenem unnatürlichen Strom zu widerstehen vermag. Daher verdirbt das unaufhörliche Lesen und Studiren geradezu den Kopf; zudem auch dadurch, dass das System unserer eigenen Gedanken und Erkenntnisse seine Ganzheit und stetigen Zusammenhang einbüsst, wenn wir diesen so oft willkürlich unterbrechen, um für einen ganz fremden Gedankengang Raum zu gewinnen. Meine Gedanken verscheuchen, um denen eines Buches Platz zu machen, käme mir vor, wie was Shakespeare an den Touristen seiner Zeit tadelt, dass sie ihr eigen Land verkaufen, um Anderer ihres zu sehen. Jedoch ist die Lesewuth der meisten Gelehrten eine Art fuga vacui der Gedankenleere ihres eigenen Kopfes, welche nun das Fremde mit Gewalt hereinzieht: um Gedanken zu haben, müssen sie welche lesen, wie die leblosen Körper nur von aussen Bewegung erhalten; während die Selbstdenker den lebendigen gleichen,

die sich von selbst bewegen. Es ist sogar gefährlich, früher über einen Gegenstand zu lesen, als man selbst darüber nachgedacht hat. Denn da schleicht sich mit dem neuen Stoff zugleich die fremde Ansicht und Behandlung desselben in den Kopf, und zwar um so mehr, als Trägheit und Apathie anrathen, sich die Mühe des Denkens zu ersparen und das fertige Gedachte anzunehmen und gelten zu lassen. Dies nistet sich jetzt ein, und fortan nehmen die Gedanken darüber, gleich den in Gräben geleiteten Bächen, stets den gewohnten Weg: einen eigenen, neuen zu finden ist dann doppelt schwer. Dies trägt viel bei zum Mangel an Originalität der Gelehrten. Dazu kommt aber noch, dass sie vermeinen, gleich anderen Leuten, ihre Zeit zwischen Genuss und Arbeit theilen zu müssen. Nun halten sie das Lesen für ihre Arbeit und eigentlichen Beruf, überfressen sich also daran, bis zur Unverdaulichkeit. Da spielt nun nicht mehr bloss das Lesen dem Denken das Prävenire, sondern nimmt dessen Stelle ganz ein: denn sie denken an die Sachen auch gerade nur so lange, wie sie darüber lesen, also mit einem fremden Kopf, nicht mit dem eigenen. Ist aber das Buch weggelegt, so nehmen ganz andere Dinge ihr Interesse viel lebhafter in Anspruch, nämlich persönliche Angelegenheiten, sodann Schauspiel, Kartenspiel, Kegelspiel, Tagesbegebenheiten und Geklatsch. Der denkende Kopf ist es dadurch, dass solche Dinge kein Interesse für ihn haben, wohl aber seine Probleme, denen er daher überall nachhängt, von selbst und ohne Buch: dies Interesse sich zu geben, wenn man es nicht hat, ist unmöglich. Daran liegt's. Und daran liegt es auch, dass Jene immer nur von Dem reden, was sie gelesen, er hingegen von Dem, was er gedacht hat, und dass sie sind, wie *Pope* sagt:

For ever reading, never to be read*).

Der Geist ist seiner Natur nach ein Freier, kein Fröhnling: nur was er von selbst und gern thut, geräth. Hingegen erzwungene Anstrengung eines Kopfes, zu Studien, denen er nicht gewachsen ist, oder wann er

*) Beständig lesend, um nie gelesen zu werden.

müde geworden, oder überhaupt zu anhaltend und invita Minerva, stumpft das Gehirn so ab, wie Lesen im Mondschein die Augen. Ganz besonders thut dies auch die Anstrengung des noch unreifen Gehirns, in den frühen Kinderjahren: ich glaube, dass das Erlernen der Lateinischen und Griechischen Grammatik vom sechsten bis zum zwölften Jahre den Grund legt zur nachherigen Stumpfheit der meisten Gelehrten. Allerdings bedarf der Geist der Nahrung, des Stoffes von aussen. Aber wie nicht Alles was wir essen dem Organismus sofort einverleibt wird, sondern nur sofern es verdaut worden, wobei nur ein kleiner Theil davon wirklich assimilirt wird, das Uebrige wieder abgeht, weshalb mehr essen als man assimiliren kann, unnütz, ja schädlich ist; gerade so verhält es sich mit dem was wir lesen: nur sofern es Stoff zum Denken giebt, vermehrt es unsere Einsicht und eigentliches Wissen. Daher sagte schon *Herakleitos* πολυμαθια νουν ου διδασκει (multiscitia non dat intellectum): mir aber scheint die Gelehrsamkeit mit einem schweren Harnisch zu vergleichen, als welcher allerdings den starken Mann völlig unüberwindlich macht, hingegen dem Schwachen eine Last ist, unter der er vollends zusammensinkt. —

Die in unserm dritten Buch ausgeführte Darstellung der Erkenntniss der (Platonischen) Ideen, als der höchsten dem Menschen erreichbaren und zugleich als einer durchaus *anschauenden*, ist uns ein Beleg dazu, dass nicht im abstrakten Wissen, sondern in der richtigen und tiefen anschaulichen Auffassung der Welt die Quelle wahrer Weisheit liegt. Daher auch können Weise in jeder Zeit leben, und die der Vorzeit bleiben es für alle kommenden Geschlechter: Gelehrsamkeit hingegen ist relativ: die Gelehrten der Vorzeit sind meistens Kinder gegen uns und bedürfen der Nachsicht.

Dem aber, der studirt, um *Einsicht* zu erlangen, sind die Bücher und Studien bloss Sprossen der Leiter, auf der er zum Gipfel der Erkenntniss steigt: sobald eine Sprosse ihn um einen Schritt gehoben hat, lässt er sie liegen. Die Vielen hingegen, welche studiren, um ihr Gedächtniss zu füllen, benutzen nicht die Sprossen

der Leiter zum Steigen, sondern nehmen sie ab und laden sie sich auf, um sie mitzunehmen, sich freuend an der zunehmenden Schwere der Last. Sie bleiben ewig unten, da sie Das tragen, was sie hätte tragen sollen.

Auf der hier auseinandergesetzten Wahrheit, dass der Kern aller Erkenntniss die *anschauende* Auffassung ist, beruht auch die richtige und tiefe Bemerkung des *Helvetius*, dass die wirklich eigenthümlichen und originellen Grundansichten, deren ein begabtes Individuum fähig ist, und deren Verarbeitung, Entwickelung und mannichfaltige Benutzung alle seine, wenn auch viel später geschaffenen Werke sind, nur bis zum fünfunddreissigsten, spätestens vierzigsten Lebensjahre in ihm entstehen, ja, eigentlich die Folge der in frühester Jugend gemachten Kombinationen sind. Denn sie sind eben nicht blosse Verkettungen abstrakter Begriffe, sondern die ihm eigene intuitive Auffassung der objektiven Welt und des Wesens der Dinge. Dass nun diese bis zu dem angegebenen Alter ihr Werk vollendet haben muss, beruht theils darauf, dass schon bis dahin die Ektypen aller (Platonischen) Ideen sich ihm dargestellt haben, daher später keine mehr mit der Stärke des ersten Eindrucks auftreten kann; theils ist eben zu dieser Quintessenz aller Erkenntniss, zu diesen Abdrücken avant la lettre der Auffassung, die höchste Energie der Gehirnthätigkeit erfordert, welche bedingt ist durch die Frische und Biegsamkeit seiner Fasern und durch die Heftigkeit, mit der das arterielle Blut zum Gehirn strömt: diese aber ist am stärksten nur so lange das arterielle System über das venöse ein entschiedenes Uebergewicht hat, welches schon mit den ersten dreissiger Jahren abnimmt, bis endlich nach dem zweiundvierzigsten Jahre das venöse System das Uebergewicht erhält; wie dies *Cabanis* vortrefflich und belehrend auseinandergesetzt hat. Daher sind die zwanziger und die ersten dreissiger Jahre für den Intellekt was der Mai für die Bäume ist: nur jetzt setzen sich die Blüthen an, deren Entwickelung alle späteren Früchte sind. Die anschauliche Welt hat ihren Eindruck gemacht und dadurch den Fonds aller folgenden

Gedanken des Individuums gegründet. Dieses kann durch Nachdenken das Aufgefasste sich verdeutlichen, es kann noch viele Kenntnisse erwerben, als Nahrung der ein Mal angesetzten Frucht, es kann seine Ansichten erweitern, seine Begriffe und Urtheile berichtigen, durch endlose Kombinationen erst recht Herr des erworbenen Stoffes werden, ja, seine besten Werke wird es meistens viel später produciren, aber neue Urerkenntnisse, aus der allein lebendigen Quelle der Anschauung, hat es nicht mehr zu hoffen. Im Gefühl hievon bricht *Byron* in die wunderschöne Klage aus:

No more — no more — Oh! never more on me
The freshness of the heart can fall like dew,
Which out of all the lovely things we see
Extracts emotions beautiful and new,
Hived in our bosoms like the bag o' the bee:
Thinkst thou the honey with those objects grew?
Alas! 'twas noth in them, but in thy power
To double even the sweetness of a flower*).

Durch alles Bisherige hoffe ich die wichtige Wahrheit in helles Licht gestellt zu haben, dass alle abstrakte Erkenntniss, wie sie aus der anschaulichen entsprungen ist, auch allen Werth allein durch ihre Beziehung auf diese hat, also dadurch, dass ihre Begriffe, oder deren Theilvorstellungen, durch Anschauungen zu realisiren, d. h. zu belegen sind; imgleichen, dass auf die Qualität dieser Anschauungen das Meiste ankommt. Begriffe und Abstraktionen, die nicht zuletzt auf Anschauungen hinleiten, gleichen Wegen im Walde, die ohne Ausgang endigen. Begriffe haben ihren grossen Nutzen dadurch, dass mittelst ihrer der ursprüngliche Stoff der Erkenntniss leichter zu handhaben, zu übersehen und zu ordnen ist: aber so vielfältige, logische

*) Nicht mehr, — nicht mehr, — o nimmermehr auf mich,
Kann, gleich dem Thau, des Herzens Frische fallen,
Die aus den holden Dingen, die wir sehn,
Gefühle auszieht, neu und wonnevoll:
Die Brust bewahrt sie, wie die Zell' den Honig.
Denkst du, der Honig sei der Dinge Werk?
Ach nein, nicht sie, nur deine eig'ne Kraft
Kann selbst der Blume Süssigkeit verdoppeln.

und dialektische Operationen mit ihnen auch möglich sind; so wird aus diesen doch nie eine ganz ursprüngliche und neue Erkenntniss hervorgehen, d. h. eine solche, deren Stoff nicht schon in der Anschauung läge, oder auch aus dem Selbstbewusstseyn geschöpft wäre. Dies ist der wahre Sinn der dem Aristoteles zugeschriebenen Lehre nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu: es ist ebenfalls der Sinn der Locke'schen Philosophie, welche dadurch, dass sie die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse endlich ein Mal ernstlich zur Sprache brachte, für immer Epoche in der Philosophie macht. Es ist, in der Hauptsache, auch was die Kritik der reinen Vernunft lehrt. Auch sie nämlich will, das man nicht bei den *Begriffen* stehen bleibe, sondern auf den *Ursprung* derselben zurückgehe, also auf die *Anschauung*; nur noch mit dem wahren und wichtigen Zusatz, dass was von der Anschauung selbst gilt, sich auch auf die subjektiven Bedingungen derselben erstreckt, also auf die Formen, welche im anschauenden und denkenden Gehirn, als seine natürlichen Funktionen, prädisponirt liegen; obgleich diese wenigstens virtualiter der wirklichen Sinnesanschauung vorhergängig, d. h. a priori sind, also nicht von dieser abhängen, sondern diese von ihnen: denn auch diese Formen haben ja keinen andern Zweck, noch Tauglichkeit, als auf eintretende Anregung der Sinnesnerven die empirische Anschauung hervorzubringen; wie aus dem Stoffe dieser, andere Formen nachmals Gedanken in abstracto zu bilden bestimmt sind. Die Kritik der reinen Vernunft verhält sich daher zur Locke'schen Philosophie wie die Analysis des Unendlichen zur Elementargeometrie; ist jedoch durchaus als *Fortsetzung der Locke'schen Philosophie* zu betrachten. — Der gegebene Stoff jeder Philosophie ist demnach kein anderer, als das *empirische Bewusstseyn*, welches in das Bewusstseyn des eigenen Selbst (Selbstbewusstseyn) und in das Bewusstseyn anderer Dinge (äussere Anschauung) zerfällt. Denn dies allein ist das Unmittelbare, das wirklich Gegebene. Jede Philosophie, die, statt hievon auszugehen, beliebig gewählte abstrakte Begriffe, wie z. B.

Absolutum, absolute Substanz, Gott, Unendliches, Endliches, absolute Identität, Seyn, Wesen u. s. w. u. s. w. zum Ausgangspunkt nimmt, schwebt ohne Anhalt in der Luft, kann daher nie zu einem wirklichen Ergebniss führen. Dennoch haben Philosophen zu allen Zeiten es mit dergleichen versucht; daher sogar *Kant* bisweilen, nach hergebrachter Weise und mehr aus Gewohnheit, als aus Konsequenz, die Philosophie als eine Wissenschaft aus blossen Begriffen definirt. Eine solche aber würde eigentlich unternehmen, aus blossen Theilvorstellungen (denn das sind die Abstraktionen) herausbringen, was in den vollständigen Vorstellungen (den Anschauungen), daraus jene, durch Weglassen, abgezogen sind, nicht zu finden ist. Die Möglichkeit der Schlüsse verleitet hiezu, weil hier die Zusammenfügung der Urtheile ein neues Resultat giebt; wiewohl mehr scheinbar als wirklich, indem der Schluss nur heraushebt, was in den gegebenen Urtheilen schon lag; da ja die Konklusion nicht mehr enthalten kann, als die Prämissen. Begriffe sind freilich das Material der Philosophie, aber nur so, wie der Marmor das Material des Bildhauers ist: sie soll nicht *aus* ihnen, sondern *in sie* arbeiten, d. h. ihre Resultate in ihnen niederlegen, nicht aber von ihnen, als dem Gegebenen ausgehen. Wer ein recht grelles Beispiel eines solchen verkehrten Ausgehens von blossen Begriffen haben will, betrachte die Institutio theologica des *Proklos*, um sich das Nichtige jener ganzen Methode zu verdeutlichen. Da werden Abstrakta, wie ἑν, πληθος, αγαθον, παραγον και παραγομενον, αυταρχες, αιτιον, κρειττον, κινητον, ακινητον, κινουμενον (unum, multa, bonum, producens et productum, sibi sufficiens, causa, melius, mobile, immobile, motum) u. s. w. aufgerafft, aber die Anschauungen, denen allein sie ihren Ursprung und allen Gehalt verdanken, ignorirt und darüber vornehm weggesehen: dann wird aus jenen Begriffen eine Theologie konstruirt, wobei das Ziel, der θεος, verdeckt gehalten, also scheinbar ganz unbefangen verfahren wird, als wüsste nicht, schon beim ersten Blatt, der Leser, so gut wie der Autor, wo das Alles hinaussoll. Ein Bruchstück davon habe ich bereits oben

angeführt. Wirklich ist dies Produkt des *Proklos* ganz besonders geeignet, deutlich zu machen, wie ganz untauglich und illusorisch dergleichen Kombinationen abstrakter Begriffe sind, indem sich daraus machen lässt, was Einer will, zumal wenn er noch dazu die Vieldeutigkeit mancher Worte benutzt, wie z. B. χρειττον. Bei persönlicher Gegenwart eines solchen Begriffsarchitekten brauchte man nur naiv zu fragen, wo denn alle die Dinge seien, von denen er so Vieles zu berichten hat, und woher er die Gesetze, aus denen er seine sie betreffenden Folgerungen zieht, kenne? Da würde er denn bald genöthigt seyn, auf die empirische Anschauung zu verweisen, in der ja allein die reale Welt sich darstellt, aus welcher jene Begriffe geschöpft sind. Alsdann hätte man nur noch zu fragen, warum er nicht ganz ehrlich von der gegebenen Anschauung einer solchen Welt ausgienge, wo er bei jedem Schritt seine Behauptungen durch sie belegen könnte, statt mit Begriffen zu operiren, die doch allein aus ihr abgezogen sind und daher weiter keine Gültigkeit haben können, als die, welche sie ihnen ertheilt. Aber freilich, das ist eben sein Kunststück, dass er durch solche Begriffe, in denen, vermöge der Abstraktion, als getrennt gedacht wird was unzertrennlich, und als vereint was unvereinbar ist, weit über die Anschauung, die ihnen den Ursprung gab und damit über die Gränzen ihrer Anwendbarkeit hinausgeht zu einer ganz andern Welt, als die ist, welche den Baustoff hergab, aber eben deshalb zu einer Welt von Hirngespinnsten. Ich habe hier den *Proklos* angeführt, weil eben bei ihm dies Verfahren, durch die unbefangene Dreistigkeit, mit der es durchgeführt ist, besonders deutlich wird: aber auch beim *Plato* findet man einige, wenn gleich minder grelle Beispiele der Art, und überhaupt liefert die philosophische Litteratur aller Zeiten eine Menge dergleichen. Die der unserigen ist reich daran: man betrachte z. B. die Schriften der *Schelling'schen* Schule und sehe die Konstruktionen, welche aufgebaut werden aus Abstraktis wie Endliches, Unendliches, — Seyn, Nichtseyn, Andersseyn, — Thätigkeit, Hemmung, Produkt, — Bestimmen, Bestimmtwerden, Be-

stimmtheit, — Gränze, Begränzen, Begränztseyn, — Einheit, Vielheit, Mannigfaltigkeit, — Identität, Diversität, Indifferenz, — Denken, Seyn, Wesen u. s. f. Nicht nur gilt von Konstruktionen aus solchem Material alles oben Gesagte; sondern, weil *durch* dergleichen weite Abstrakta unendlich Vieles gedacht wird, kann *in* ihnen nur äusserst wenig gedacht werden: es sind leere Hülsen. Dadurch aber wird nun der Stoff des ganzen Philosophirens erstaunlich gering und ärmlich, woraus jene unsägliche und marternde Langweiligkeit entsteht, die allen solchen Schriften eigen ist. Wollte ich nun gar an den Missbrauch erinnern, den *Hegel* und seine Gesellen mit dergleichen weiten und leeren Abstraktis getrieben haben; so müsste ich besorgen, dass dem Leser übel würde und mir auch: denn die allerekelhafteste Langweiligkeit schwebt über dem hohlen Wortkram dieser widerlichen Philosophaster.

Dass ebenfalls in der *praktischen* Philosophie aus blossen abstrakten Begriffen keine Weisheit zu Tage gefördert wird, ist wohl das Einzige, was zu lernen ist aus den moralischen Abhandlungen des Theologen *Schleiermacher*, mit deren Vorlesung derselbe, in einer Reihe von Jahren, die Berliner Akademie gelangweilt hat, und die jetzt kürzlich zusammengedruckt erschienen sind. Da werden zum Ausgangspunkt lauter abstrakte Begriffe genommen, wie Pflicht, Tugend, höchstes Gut, Sittengesetz u. dgl., ohne weitere Einführung, als dass sie eben in den Moralsystemen vorzukommen pflegen, und werden nun behandelt als gegebene Realitäten. Ueber dieselben wird dann gar spitzfindig hin und her geredet, hingegen gar nie auf den Ursprung jener Begriffe, auf die Sache selbst losgegangen, auf das wirkliche Menschenleben, auf welches doch allein jene Begriffe sich beziehen, aus dem sie geschöpft seyn sollen, und mit dem es die Moral eigentlich zu thun hat. Gerade deshalb sind diese Diatriben eben so unfruchtbar und nutzlos, wie sie langweilig sind; womit viel gesagt ist. Leute, wie diese nur gar zu gern philosophirenden Theologen, findet man zu allen Zeiten, berühmt, während sie leben, nachher bald ver-

gessen. Ich rathe hingegen lieber Die zu lesen, welchen es umgekehrt ergangen: denn die Zeit ist kurz und kostbar.

Wenn nun, allem hier Gesagten zufolge, weite, abstrakte, zumal aber durch keine Anschauung zu realisirende Begriffe nie die Erkenntnissquelle, der Ausgangspunkt, oder der eigentliche Stoff des Philosophirens seyn dürfen; so können doch bisweilen einzelne Resultate desselben so ausfallen, dass sie sich bloss in abstracto denken, nicht aber durch irgendeine Anschauung belegen lassen. Erkenntnisse dieser Art werden freilich auch nur halbe Erkenntnisse seyn; sie zeigen gleichsam nur den Ort an, wo das zu Erkennende liegt; aber es bleibt verhüllt. Daher soll man auch nur im äussersten Fall und wo man an den Gränzen der unsern Fähigkeiten möglichen Erkenntniss angelangt ist, sich mit dergleichen Begriffen begnügen. Ein Beispiel der Art wäre etwan der Begriff eines Seyns ausser der Zeit; desgleichen der Satz: die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod ist keine Fortdauer desselben. Bei Begriffen dieser Art wankt gleichsam der feste Boden, der unser sämmtliches Erkennen trägt: das Anschauliche. Daher darf zwar bisweilen und im Nothfall das Philosophiren in solche Erkenntnisse auslaufen, nie aber mit ihnen anheben.

Das oben gerügte Operiren mit weiten Abstraktis, unter gänzlichem Verlassen der anschaulichen Erkenntniss, aus der sie abgezogen worden und welche daher die bleibende, naturgemässe Kontrole derselben ist, war zu allen Zeiten die Hauptquelle der Irrthümer des dogmatischen Philosophirens. Eine Wissenschaft aus der blossen Vergleichung von Begriffen, also aus allgemeinen Sätzen aufgebaut, könnte nur dann sicher seyn, wenn alle ihre Sätze synthetische a priori wären, wie dies in der Mathematik der Fall ist: denn nur solche leiden keine Ausnahmen. Haben die Sätze hingegen irgend einen empirischen Stoff; so muss man diesen stets zur Hand behalten, um die allgemeinen Sätze zu kontroliren. Denn alle irgendwie aus der Erfahrung geschöpften Wahrheiten sind nie unbedingt gewiss, haben daher nur eine approximative Allge-

meingültigkeit; weil hier keine Regel ohne Ausnahme gilt. Kette ich nun dergleichen Sätze, vermöge des Ineinandergreifens ihrer Begriffssphären, an einander; so wird leicht ein Begriff den andern gerade da treffen, wo die Ausnahme liegt: ist aber dies im Verlauf einer langen Schlusskette auch nur ein einziges Mal geschehen; so ist das ganze Gebäude von seinem Fundament losgerissen und schwebt in der Luft. Sage ich z. B. „die Wiederkäuer sind ohne vordere Schneidezähne", und wende dies und was daraus folgt auf die Kameele an; so wird Alles falsch: denn es gilt nur von den gehörnten Wiederkäuern. — Hieher gehört gerade was *Kant* das *Vernünfteln* nennt und so oft tadelt: denn dies besteht eben in einem Subsumiren von Begriffen unter Begriffe, ohne Rücksicht auf den Ursprung derselben, und ohne Prüfung der Richtigkeit und Ausschliesslichkeit einer solcher Subsumtion, wodurch man dann, auf längerm oder kürzerm Umwege, zu fast jedem beliebigen Resultat, das man sich als Ziel vorgesteckt hatte, gelangen kann; daher dieses Vernünfteln vom eigentlichen Sophisticiren nur dem Grade nach verschieden ist. Nun aber ist, im Theoretischen, Sophisticiren eben das, was im Praktischen Schikaniren ist. Dennoch hat selbst *Plato* sich sehr häufig jenes Vernünfteln erlaubt: *Proklos* hat, wie schon erwähnt, diesen Fehler seines Vorbildes, nach Weise aller Nachahmer, viel weiter getrieben. *Dionysius Areopagita*, De divinis nominibus, ist ebenfalls stark damit behaftet. Aber auch schon in den Fragmenten des Eleaten *Melissos* finden wir deutliche Beispiele von solchem Vernünfteln (besonders §§. 2—5 in *Brandis* Comment. Eleat.): sein Verfahren mit den Begriffen, die nie die Realität, aus der sie ihren Inhalt haben, berühren, sondern, in der Atmosphäre abstrakter Allgemeinheit schwebend, darüber hinwegfahren, gleicht zum Schein gegebenen Schlägen, die nie treffen. Ein rechtes Muster von solchem Vernünfteln ist ferner des Philosophen *Sallustius* Büchelchen De Diis et mundo, besonders c. c. 7, 12 et 17. Aber ein eigentliches Kabinetstück von philosophischem Vernünfteln, übergehend in entschiedenes So-

phisticiren, ist folgendes Räsonnement des Platonikers *Maximus Tyrius*, welches ich, da es kurz ist, hersetzen will. „Jede Ungerechtigkeit ist die Entreissung eines Guts: es giebt kein anderes Gut, als die Tugend: die Tugend aber ist nicht zu entreissen: also ist es nicht möglich, dass der Tugendhafte Ungerechtigkeit erleide von dem Bösen. Nun bleibt übrig, dass entweder gar keine Ungerechtigkeit erlitten werden kann, oder dass solche der Böse von dem Bösen erleide. Allein der Böse besitzt gar kein Gut; da nur die Tugend ein solches ist: also kann ihm keines genommen werden. Also kann auch er keine Ungerechtigkeit erleiden. Also ist die Ungerechtigkeit eine unmögliche Sache.“ — Das Original, durch Wiederholungen weniger koncis, lautet so: Αδικια εστι αφαιρεσις αγαθου· το δε αγαθον τι αν ειη αλλο η αρετη; — ἡ δε αρετη αναφαιρετον. Ουκ αδικησεται τοινυν ὁ την αρετην εχων, η ουκ εστιν αδικια αφαιρεσις αγαθου· ουδεν γαρ αγαθον αφαιρετον, ουδ' αποβλητον, ουδ' ἑλετον, ουδε λητιστον. Ειεν ουν, ουδ' αδικειται ὁ χρηστος, ουδ' ὑπο του μοχθηρου· αναφαιρετος γαρ. Λειπεται τοινυν η μηδενα αδικεισθαι καθαπαξ, η τον μοχθηρον ὑπο του ὁμοιου· αλλα τῳ μοχθηρῳ ουδενος μετεστιν αγαθου· ἡ δε αδικια την αγαθου αφαιρεσις· ὁ δε μη εχων ὁ,τι αφαιρεσθη, ουδε εις ὁ,τι αδικησθη, εχει. (Sermo 2) Auch ein modernes Beispiel von solchen Beweisen aus abstrakten Begriffen, wodurch ein offenbar absurder Satz als Wahrheit aufgestellt wird, will ich noch hinzufügen und nehme es aus den Werken eines grossen Mannes, des *Jordanus Brunus*. In seinem Buche Del Infinito, universo e mondi (S. 87 der Ausgabe von A. Wagner) lässt er einen Aristoteliker (mit Benutzung und Uebertreibung der Stelle I, 5 De coelo des Aristoteles) beweisen, dass jenseit der Welt *kein Raum* seyn könne. Die Welt nämlich sei eingeschlossen von der achten Sphäre des Aristoteles; jenseit dieser aber könne *kein Raum* mehr seyn. Denn: gäbe es jenseit derselben noch einen Körper; so wäre dieser entweder einfach oder zusammengesetzt. Nun wird aus lauter erbetenen Principien sophistisch bewiesen, dass kein *einfacher* Körper daselbst seyn könne; aber auch kein *zusammengesetzter:* denn dieser müsste aus einfachen bestehen. Also ist daselbst überhaupt kein

Körper: — dann aber auch *kein Raum*. Denn der Raum wird definirt als „das, worin Körper seyn können“: nun ist aber eben bewiesen, dass daselbst *keine* Körper seyn können. Also ist auch *kein Raum* da. Dies Letztere ist der Hauptstreich dieses Beweises aus abstrakten Begriffen. Im Grunde beruht er darauf, dass der Satz „wo kein Raum ist, können keine Körper seyn“ als ein allgemein verneinender genommen und demnach simpliciter konvertirt wird: „wo keine Körper seyn können, da ist kein Raum“. Aber jener Satz ist, genau betrachtet, ein allgemein bejahender, nämlich dieser: „alles Raumlose ist körperlos“: er darf also nicht simpliciter konvertirt werden. Jedoch lässt nicht jeder Beweis aus abstrakten Begriffen, mit einem Ergebniss, welches der Anschauung offenbar widerstreitet (wie hier die Endlichkeit des Raumes), sich auf so einen logischen Fehler zurückführen. Denn das Sophistische liegt nicht immer in der Form, sondern oft in der Materie, in den Prämissen und in der Unbestimmtheit der Begriffe und ihres Umfangs. Hiezu finden sich zahlreiche Belege bei *Spinoza*, dessen Methode es ja ist, aus Begriffen zu beweisen; man sehe z. B. die erbärmlichen Sophismen, in seiner Ethica, P. IV, prop. 29—31, mittelst der Vieldeutigkeit der schwankenden Begriffe convenire und commune habere. Doch verhindert Dergleichen nicht, dass den Neo-Spinozisten unserer Tage Alles, was er gesagt hat, als ein Evangelium gilt. Besonders sind unter ihnen die Hegelianer, deren es wirklich noch einige giebt, belustigend, durch ihre traditionelle Ehrfurcht vor seinem Satz omnis determinatio est negatio, bei welchem sie, dem scharlatanischen Geiste der Schule gemäss, ein Gesicht machen, als ob er die Welt aus den Angeln zu heben vermöchte; während man keinen Hund damit aus dem Ofen locken kann; indem auch der Einfältigste von selbst begreift, dass wenn ich, durch Bestimmungen, etwas abgränze, ich eben dadurch das jenseit der Gränze Liegende ausschliesse und also verneine.

Also an allen Vernünfteleien obiger Art wird recht sichtbar, welche Abwege jener Algebra mit blossen Begriffen, die keine Anschauung kontrolirt, offen

stehen, und dass mithin für unsern Intellekt die Anschauung das ist, was für unsern Leib der feste Boden, auf welchem er steht: verlassen wir jene, so ist Alles instabilis tellus, innabilis unda. Man wird dem Belehrenden dieser Auseinandersetzungen und Beispiele die Ausführlichkeit derselben zu Gute halten. Ich habe dadurch den grossen, bisher zu wenig beachteten Unterschied, ja, Gegensatz zwischen dem anschauenden und dem abstrakten oder reflektirten Erkennen, dessen Feststellung ein Grundzug meiner Philosophie ist, hervorheben und belegen wollen; da viele Phänomene unsers geistigen Lebens nur aus ihm erklärlich sind. Das verbindende Mittelglied zwischen jenen beiden so verschiedenen Erkenntnissweisen bildet, wie ich §. 14 des ersten Bandes*) dargethan habe, die *Urtheilskraft*. Zwar ist diese auch auf dem Gebiete des bloss abstrakten Erkennens thätig, wo sie Begriffe nur mit Begriffen vergleicht: daher ist jedes Urtheil, im logischen Sinn dieses Worts, allerdings ein Werk der Urtheilskraft, indem dabei allemal ein engerer Begriff einem weitern subsumirt wird. Jedoch ist diese Thätigkeit der Urtheilskraft, wo sie bloss Begriffe mit einander vergleicht, eine geringere und leichtere, als wo sie den Uebergang vom ganz Einzelnen, dem Anschaulichen, zum wesentlich Allgemeinen, dem Begriff, macht. Da nämlich dort, durch Analyse der Begriffe in ihre wesentlichen Prädikate, ihre Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit auf rein logischem Wege muss entschieden werden können, wozu die Jedem einwohnende blosse Vernunft hinreicht; so ist die Urtheilskraft dabei nur in der Abkürzung jenes Processes thätig, indem der mit ihr Begabte schnell übersieht, was Andere erst durch eine Reihe von Reflexionen herausbringen. Ihre Thätigkeit im engern Sinn aber tritt allerdings erst da ein, wo das anschaulich Erkannte, also das Reale, die Erfahrung, in das deutliche, abstrakte Erkennen übertragen, unter genau entsprechende Begriffe subsumirt und so in das reflektirte Wissen abgesetzt werden soll. Daher ist es dieses Vermögen, welches die festen *Grundlagen* aller Wissenschaften,

*) S. 77 d. A.

als welche stets im unmittelbar Erkannten, nicht weiter Abzuleitenden bestehen, aufzustellen hat. Hier in den Grundurtheilen liegt daher auch die Schwierigkeit derselben, nicht in den Schlüssen daraus. Schliessen ist leicht, urtheilen schwer. Falsche Schlüsse sind eine Seltenheit, falsche Urtheile stets an der Tagesordnung. Nicht weniger hat die Urtheilskraft im praktischen Leben, bei allen Grundbeschlüssen und Hauptentscheidungen, den Ausschlag zu geben; wie denn der richterliche Ausspruch, in der Hauptsache, ihr Werk ist. Bei ihrer Thätigkeit muss, — auf ähnliche Art, wie das Brennglas die Sonnenstrahlen in einen engen Fokus zusammenzieht, — der Intellekt alle Data, die er über eine Sache hat, so eng zusammenbringen, dass er sie mit Einem Blick erfasst, welchen er nun richtig fixirt und dann mit Besonnenheit das Ergebniss sich deutlich macht. Zudem beruht die grosse Schwierigkeit des Urtheils in den meisten Fällen darauf, dass wir von der Folge auf den Grund zu gehen haben, welcher Weg stets unsicher ist; ja, ich habe nachgewiesen, dass hier die Quelle alles Irrthums liegt. Dennoch ist in allen empirischen Wissenschaften, wie auch in den Angelegenheiten des wirklichen Lebens, dieser Weg meistens der einzige vorhandene. Das Experiment ist schon ein Versuch, ihn in umgekehrter Richtung zurückzulegen: daher ist es entscheidend und bringt wenigstens den Irrthum zu Tage; vorausgesetzt, dass es richtig gewählt und redlich angestellt sei, nicht aber wie die Neutonischen Experimente in der Farbenlehre; aber auch das Experiment muss wieder beurtheilt werden. Die vollkommene Sicherheit der Wissenschaften a priori, also der Logik und Mathematik, beruht hauptsächlich darauf, dass in ihnen uns der Weg vom Grunde auf die Folge offen steht, der allemal sicher ist. Dies verleiht ihnen den Charkter rein *objektiver* Wissenschaften, d. h. solcher, über deren Wahrheiten Alle, welche dieselben verstehen, auch übereinstimmend urtheilen müssen; welches um so auffallender ist, als gerade sie auf den subjektiven Formen des Intellekts beruhen, während die empirischen Wissenschaften allein es mit dem handgreiflich Objektiven zu thun haben.

Aeusserungen der Urtheilskraft sind auch Witz und Scharfsinn: in jenem ist sie reflektirend, in diesem subsumirend thätig. Bei den meisten Menschen ist die Urtheilskraft bloss nominell vorhanden; es ist eine Art Ironie, dass man sie den normalen Geisteskräften beizählt, statt sie allein den monstris per excessum zuzuschreiben. Die gewöhnlichen Köpfe zeigen selbst in den kleinsten Angelegenheiten Mangel an Zutrauen zu ihrem eigenen Urtheil; eben weil sie aus Erfahrung wissen, dass es keines verdient. Seine Stelle nimmt bei ihnen Vorurtheil und Nachurtheil ein; wodurch sie in einem Zustand fortdauernder Unmündigkeit erhalten werden, aus welcher unter vielen Hunderten kaum Einer losgesprochen wird. Eingeständlich ist sie freilich nicht; da sie sogar vor sich selber zum Schein urtheilen, dabei jedoch stets nach der Meinung Anderer schielen, welche ihr heimlicher Richtpunkt bleibt. Während Jeder sich schämen würde, in einem geborgten Rock, Hut oder Mantel umherzugehen, haben sie Alle keine anderen, als geborgte Meinungen, die sie begierig aufraffen, wo sie ihrer habhaft werden, und dann, sie für eigen ausgebend, damit herumstolziren. Andere borgen sie wieder von ihnen und machen es damit ebenso. Dies erklärt die schnelle und weite Verbreitung der Irrthümer, wie auch den Ruhm des Schlechten: denn die Meinungsverleiher von Profession, also Journalisten u. dergl., geben in der Regel nur falsche Ware aus, wie die Ausleiher der Maskenanzüge nur falsche Juwelen.

*

KAPITEL 8*).

ZUR THEORIE DES LÄCHERLICHEN.

AUF dem in den vorhergegangenen Kapiteln erläuterten, von mir so nachdrücklich hervorgehobenen Gegensatz zwischen anschaulichen und ab-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 13 des ersten Bandes. [S. 74 d. A.]

strakten Vorstellungen beruht auch meine Theorie des Lächerlichen; weshalb das zu ihrer Erläuterung noch Beizubringende seine Stelle hier findet, obgleich es, der Ordnung des Textes nach, erst weiter unten folgen müsste.

Das Problem des überall identischen Ursprungs und damit der eigentlichen Bedeutung des Lachens wurde schon von *Cicero* erkannt, aber auch sofort als unlösbar aufgegeben. (De orat., II, 58.) Der älteste mir bekannte Versuch einer psychologischen Erklärung des Lachens findet sich in Hutchesons Introduction into moral philosophy Bk. 1, ch. 1, §. 14. — Eine etwas spätere anonyme Schrift, Traité des causes physiques et morales du rire, 1768, ist als Ventilation des Gegenstandes nicht ohne Verdienst. Die Meinungen der von *Home* bis zu *Kant* sich an einer Erklärung jenes der menschlichen Natur eigenthümlichen Phänomens versuchenden Philosophen hat *Platner* zusammengestellt, in seiner Anthropologie, §. 894. — *Kants* und *Jean Pauls* Theorie des Lächerlichen sind bekannt. Ihre Unrichtigkeit nachzuweisen halte ich für überflüssig; da Jeder, welcher gegebene Fälle des Lächerlichen auf sie zurückzuführen versucht, bei den allermeisten die Ueberzeugung von ihrer Unzulänglichkeit sofort erhalten wird.

Meiner im ersten Bande ausgeführten Erklärung zufolge ist der Ursprung des Lächerlichen allemal die paradoxe und daher unerwartete Subsumtion eines Gegenstandes unter einen ihm übrigens heterogenen Begriff, und bezeichnet demgemäss das Phänomen des Lachens allemal die plötzliche Wahrnehmung einer Inkongruenz zwischen einem solchen Begriff und dem durch denselben gedachten realen Gegenstand, also zwischen dem Abstrakten und dem Anschaulichen. Je grösser und unerwarteter, in der Auffassung des Lachenden, diese Inkongruenz ist, desto heftiger wird sein Lachen ausfallen. Demnach muss bei Allem, was Lachen erregt, allemal nachzuweisen seyn ein Begriff und ein Einzelnes, also ein Ding oder ein Vorgang, welcher zwar unter jenen Begriff sich subsumiren, mithin durch ihn sich denken lässt, jedoch in anderer

und vorwaltender Beziehung gar nicht darunter gehört, sondern sich von Allem, was sonst durch jenen Begriff gedacht wird, auffallend unterscheidet. Wenn, wie zumal bei Witzworten oft der Fall ist, statt eines solchen anschaulichen Realen, ein dem höhern oder Gattungsbegriff untergeordneter Artbegriff auftritt; so wird er doch das Lachen erst dadurch erregen, dass die Phantasie ihn realisirt, d. h. ihn durch einen anschaulichen Repräsentanten vertreten lässt, und so der Konflikt zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten Statt findet. Ja, man kann, wenn man die Sache recht explicite erkennen will, jedes Lächerliche zurückführen auf einen Schluss in der erster Figur, mit einer unbestrittenen major und einer unerwarteten, gewissermaassen nur durch Schikane geltend gemachten minor; in Folge welcher Verbindung die Konklusion die Eigenschaft des Lächerlichen an sich hat.

Ich habe, im ersten Bande, für überflüssig gehalten, diese Theorie an Beispielen zu erläutern; da Jeder dies, durch ein wenig Nachdenken über ihm erinnerliche Fälle des Lächerlichen, leicht selbst leisten kann. Um jedoch auch der Geistesträgheit derjenigen Leser, die durchaus im passiven Zustand verharren wollen, zu Hülfe zu kommen, will ich mich hier dazu bequemen. Sogar will ich, in dieser dritten Auflage, die Beispiele vermehren und anhäufen; damit es unbestritten sei, dass hier, nach so vielen fruchtlosen, früheren Versuchen, die wahre Theorie des Lächerlichen gegeben und das schon vom Cicero aufgestellte, aber auch aufgegebene Problem definitiv gelöst sei. —

Wenn wir bedenken, dass zu einem Winkel zwei auf einander treffende Linien erfordert sind, welche, wenn verlängert, einander schneiden, die Tangente hingegen den Kreis nur an einem Punkte streift, an diesem Punkte aber eigentlich mit ihm parallel geht, und wir demgemäss die abstrakte Ueberzeugung von der Unmöglichkeit eines Winkels zwischen Kreislinie und Tangente gegenwärtig haben; nun aber doch auf dem Papier ein solcher Winkel uns augenscheinlich vorliegt; so wird dieses uns leicht ein Lächeln abnö-

thigen. Das Lächerliche in diesem Fall ist zwar äusserst schwach: hingegen tritt gerade in ihm der Ursprung desselben aus der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten ungemein deutlich hervor. — Je nachdem wir, beim Auffinden einer solchen Inkongruenz, vom Realen, d. i. Anschaulichen, zum Begriff, oder aber umgekehrt vom Begriff zum Realen übergehen, ist das dadurch entstehende Lächerliche entweder ein Witzwort, oder aber eine Ungereimtheit, im höheren Grade, zumal im Praktischen, eine Narrheit; wie im Text auseinandergesetzt worden. Um nun Beispiele des ersten Falles, also des Witzes, zu betrachten, wollen wir zunächst die allbekannte Anekdote nehmen vom Gaskogner, über den der König lachte, als er ihn bei strenger Winterkälte in leichter Sommerkleidung sah, und der darauf zum König sagte: „Hätten Ew. Maj. angezogen, was ich angezogen habe; so würden Sie es sehr warm finden", — und auf die Frage, was er angezogen habe: „meine ganze Garderobe". — Unter diesem letztern Begriff ist nämlich, so gut wie die unübersehbare Garderobe eines Königs, auch das einzige Sommerröckchen eines armen Teufels zu denken, dessen Anblick auf seinem frierenden Leibe sich jedoch dem Begriff sehr inkongruent zeigt. — Das Publikum eines Theaters in Paris verlangte einst, dass die Marseillaise gespielt werde, und gerieth, als dies nicht geschah, in grosses Schreien und Toben; so dass endlich ein Polizeikommissarius in Uniform auf die Bühne trat und erklärte, es sei nicht erlaubt, dass im Theater etwas Anderes vorkomme, als was auf dem Zettel stehe. Da rief eine Stimme: Et vous, Monsieur, êtes-vous aussi sur l'affiche? welcher Einfall das einstimmigste Gelächter erregte. Denn hier ist die Subsumtion des Heterogenen unmittelbar deutlich und ungezwungen. — Das Epigramm:

„*Bav* ist der treue Hirt, von dem die Bibel sprach:
Wenn seine Heerde schläft, bleibt er allein noch wach",

subsumirt unter den Begriff eines bei der schlafenden Heerde wachenden Hirten, den langweiligen Prediger, der die ganze Gemeinde eingeschläfert hat und nun

ungehört allein fortbelfert. — Analog ist die Grabschrift eines Arztes: „Hier liegt er, wie ein Held, und die Erschlagenen liegen um ihn her“: — es subsumirt unter den dem Helden ehrenvollen Begriff des „von Getödteten umringt Liegens“ den Arzt, der das Leben erhalten soll. — Sehr häufig besteht das Witzwort in einem einzigen Ausdruck, durch den eben nur der Begriff angegeben wird, unter welchen der vorliegende Fall subsumirt werden kann, welcher jedoch Allem, was sonst darunter gedacht wird, sehr heterogen ist. So im *Romeo*, wenn der lebhafte, aber soeben tödtlich verwundete *Merkutio* seinen Freunden, die ihn Morgen zu besuchen versprechen, antwortet: „Ja, kommt nur, ihr werdet einen *stillen Mann* an mir finden“, unter welchen Begriff hier der Todte subsumirt wird; im Englischen kommt aber noch das Wortspiel hinzu, dass a grave man zugleich den ernsthaften, und den Mann des Grabes bedeutet. — Dieser Art ist auch die bekannte Anekdote vom Schauspieler Unzelmann: nachdem auf dem Berliner Theater alles Improvisiren streng untersagt worden war, hatte er zu Pferde auf der Bühne zu erscheinen, wobei, als er gerade auf dem Proscenio war, das Pferd Mist fallen liess, wodurch das Publikum schon zum Lachen bewogen wurde, jedoch sehr viel mehr, als Unzelmann zum Pferde sagte: „Was machst denn du? weisst du nicht, dass uns das Improvisiren verboten ist?“ Hier ist die Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeineren Begriff sehr deutlich, daher das Witzwort überaus treffend und die dadurch erlangte Wirkung des Lächerlichen äusserst stark. — Hieher gehört ferner eine Zeitungsnachricht vom März 1851 aus Hall: „Die jüdische Gaunerbande, deren wir erwähnt haben, wurde wieder bei uns, unter obligater Begleitung, eingeliefert.“ Diese Subsumtion einer Polizeieskorte unter einen musikalischen Ausdruck ist sehr glücklich; wiewohl sich schon dem blossen Wortspiel nähernd. — Hingegen ist es ganz der hier in Rede stehenden Art, wenn *Saphir*, in einem Federkrieg gegen den Schauspieler Angeli, diesen bezeichnet als „den an Geist und Körper gleich grossen Angeli“ — wo, vermöge der stadtbekannten win-

zigen Statur des Schauspielers, unter den Begriff „gross" das ungemein Kleine sich anschaulich stellt: — so auch, wenn derselbe *Saphir* die Arien einer neuen Oper „gute alte Bekannte" nennt, also unter einen Begriff, der in andern Fällen zur Empfehlung dient, gerade die tadelhafte Eigenschaft bringt: — ebenso, wenn man von einer Dame, auf deren Gunst Geschenke Einfluss hätten, sagen wollte, sie wisse das utile dulci zu vereinigen; wodurch man unter den Begriff der Regel, welche vom Horaz in ästhetischer Hinsicht empfohlen wird, das moralisch Gemeine bringt: — eben so, wenn man, um ein Bordell anzudeuten, es etwan bezeichnete als einen „bescheidenen Wohnsitz stiller Freuden". — Die gute Gesellschaft, welche um vollkommen fade zu seyn, alle entschiedenen Aeusserungen und daher alle starken Ausdrücke verbannt hat, pflegt, um skandalöse, oder irgendwie anstössige Dinge zu bezeichnen, sich dadurch zu helfen, dass sie solche, zur Milderung, mittelst allgemeiner Begriffe ausdrückt: hiedurch aber wird diesen auch das ihnen mehr oder minder Heterogene subsumirt, wodurch eben, in entsprechendem Grade, die Wirkung des Lächerlichen entsteht. Dahin also gehört das Obige utile dulci: desgleichen: „er hat auf dem Ball Unannehmlichkeiten gehabt", — wenn er geprügelt und herausgeschmissen worden; oder „er hat des Guten etwas zu viel gethan", — wenn er betrunken ist; wie auch „die Frau soll schwache Augenblicke haben", — wenn sie ihrem Mann Hörner aufsetzt; u. s. w. Ebenfalls gehören dahin die Aequivoken, nämlich Begriffe, welche an und für sich nichts Unanständiges enthalten, unter die jedoch das Vorliegende gebracht auf eine unanständige Vorstellung leitet. Sie sind in der Gesellschaft sehr häufig. Aber ein vollkommenes Muster der durchgeführten und grossartigen Aequivoke ist die unvergleichliche Grabschrift auf den Justice of peace von Shenstone, als welche, in ihrem hochtrabenden Lapidarstil, von edeln und erhabenen Dingen zu reden scheint, während unter jeden ihrer Begriffe etwas ganz Anderes zu subsumiren ist, welches erst im allerletzten Wort, als unerwarteter Schlüssel zum Ganzen, hervor-

tritt und der Leser laut auflachend entdeckt, dass er bloss eine sehr schmutzige Aequivoke gelesen hat. Sie herzusetzen und gar noch zu übersetzen ist in diesem glatt gekämmten Zeitalter schlechterdings unzulässig: man findet sie in Shenstone's Poëtical works, überschrieben Inscription. Die Aequivoken gehen bisweilen in das blosse Wortspiel über, von welchem im Text das Nöthige gesagt worden.

Auch wider die Absicht kann die jedem Lächerlichen zum Grunde liegende Subsumtion des in einer Hinsicht Heterogenen unter einen ihm übrigens angemessenen Begriff Statt finden: z. B. einer der freien Neger in Nordamerika, welche sich bemühen, in allen Stücken den Weissen nachzuahmen, hat ganz kürzlich seinem gestorbenen Kinde ein Epitaphium gesetzt, welches anhebt: „Liebliche, frühgebrochene Lilie". — Wird hingegen, mit plumper Absichtlichkeit, ein Reales und Anschauliches geradezu unter den Begriff seines Gegentheils gebracht, so entsteht die platte, gemeine Ironie. Z. B. wenn bei starkem Regen gesagt wird: „das ist heute ein angenehmes Wetter"; — oder, von einer hässlichen Braut: „der hat sich ein schönes Schätzchen ausgesucht"; — oder von einem Spitzbuben: „dieser Ehrenmann"; u. dgl. m. Nur Kinder und Leute ohne alle Bildung werden über so etwas lachen: denn hier ist die Inkongruenz zwischen dem Gedachten und dem Angeschauten eine totale. Doch tritt, eben bei dieser plumpen Uebertreibung in der Bewerkstelligung des Lächerlichen, der Grundcharakter desselben, besagte Inkongruenz, sehr deutlich hervor. — Dieser Gattung des Lächerlichen ist, wegen der Uebertreibung und deutlichen Absichtlichkeit, in etwas verwandt die *Parodie*. Ihr Verfahren besteht darin, dass sie den Vorgängen und Worten eines ernsthaften Gedichtes oder Dramas unbedeutende, niedrige Personen, oder kleinliche Motive und Handlungen unterschiebt. Sie subsumirt also die von ihr dargestellten platten Realitäten unter die im Thema gegebenen hohen Begriffe, unter welche sie nun in gewisser Hinsicht passen müssen, während sie übrigens denselben sehr inkongruent sind; wodurch dann der

Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten sehr grell hervortritt. An bekannten Beispielen fehlt es hier nicht: ich führe daher nur eines an, aus der *Zobeide* von *Carlo Gozzi*, Akt 4, Scene 3, wo zweien Hanswürsten, die sich soeben geprügelt haben und davon ermüdet ruhig nebeneinander liegen, die berühmte Stanze des Ariosto (Orl. fur. I, 22) oh gran bontà de' cavalieri antichi u. s. w. ganz wörtlich in den Mund gelegt ist. — Dieser Art ist auch die in Deutschland sehr beliebte Anwendung ernster, besonders Schiller'scher Verse auf triviale Vorfälle, welche offenbar eine Subsumtion des Heterogenen unter den allgemeinen Begriff, welchen der Vers ausspricht, enthält. So z. B. wann Jemand einen recht charakteristischen Streich hat ergehen lassen, wird es selten an Einem fehlen, der dazu sagt: „Daran erkenn' ich meine Pappenheimer." Aber originell und sehr witzig war es, als Einer an ein eben getrautes junges Ehepaar, dessen weibliche Hälfte ihm gefiel, die Schlussworte der Schiller'schen Ballade „Die Bürgschaft" (ich weiss nicht wie laut) richtete:

„Ich sei, erlaubt mir die Bitte,
In euerm Bunde der Dritte."

Die Wirkung des Lächerlichen ist hier stark und unausbleiblich, weil unter die Begriffe, durch welche Schiller uns ein moralisch edles Verhältniss zu denken giebt, ein verbotenes und unsittliches, aber richtig und ohne Veränderung subsumirt, also dadurch gedacht wird. — In allen hier angeführten Beispielen des Witzes findet man, dass einem Begriff, oder überhaupt einem abstrakten Gedanken, ein Reales, unmittelbar, oder mittelst eines engern Begriffes, subsumirt wird, welches zwar, nach der Strenge, darunter gehört, jedoch himmelweit verschieden ist von der eigentlichen und ursprünglichen Absicht und Richtung des Gedankens. Demgemäss besteht der Witz, als Geistesfähigkeit, ganz allein in der Leichtigkeit, zu jedem vorkommenden Gegenstande einen Begriff zu finden, unter welchem er allerdings mitgedacht werden kann, jedoch allen andern darunter gehörigen Gegenständen sehr heterogen ist.

Die zweite Art des Lächerlichen geht, wie erwähnt, in umgekehrter Richtung, vom abstrakten Begriff zu dem durch diesen gedachten Realen, oder Anschaulichen, welches nun aber irgend eine Inkongruenz zu demselben, die übersehen worden, an den Tag legt, wodurch eine Ungereimtheit, mithin in praxi eine närrische Handlung entsteht. Da das Schauspiel Handlung erfordert, so ist diese Art des Lächerlichen der Komödie wesentlich. Hierauf beruht Voltaire's Bemerkung: J'ai cru remarquer aux spectacles, qu'il ne s'élève presque jamais de ces éclats de rire universels, qu'à l'occasion d'une méprise. (Préface de l'enfant prodigue.) Als Beispiele dieser Gattung des Lächerlichen können die folgenden gelten. Als jemand geäussert hatte, dass er gern allein spatzieren gienge, sagte ein Oesterreicher zu ihm: „Sie gehn gern allein spatzieren: ich halt auch: da können wir zusammen gehn." Er geht aus von dem Begriff „ein Vergnügen, welches Zwei lieben, können sie gemeinschaftlich geniessen", und subsumirt demselben den Fall, der gerade die Gemeinschaft ausschliesst. Ferner der Bediente, welcher das abgeschabte Seehundsfell am Koffer seines Herrn mit Makassaröl bestreicht, damit es wieder behaart werde; wobei er ausgeht von dem Begriff „Makassaröl macht Haare wachsen": — die Soldaten in der Wachtstube, welche dem eben eingebrachten Arrestanten an ihrem Kartenspiel Theil zu nehmen erlauben, weil er aber dabei schikanirt, wodurch Streit entsteht, ihn hinauswerfen: sie lassen sich leiten durch den allgemeinen Begriff „schlechte Gesellen wirft man hinaus", — vergessen aber, dass er zugleich Arrestant, d. h. Einer, den sie festhalten sollen, ist. — Zwei Bauernjungen hatten ihre Flinte mit grobem Schrot geladen, welches sie, um ihm feines zu substituiren, heraushaben wollten, ohne jedoch das Pulver einzubüssen. Da legte der Eine die Mündung des Laufes in seinen Hut, den er zwischen die Beine nahm, und sagte zum Andern: Jetzt drücke du ganz sachte, sachte, sachte los: da kommt zuerst das Schrot." Er geht aus von dem Begriff „Verlangsamung der Ursache giebt Verlangsamung der Wirkung". Belege sind ferner die

meisten Handlungen des Don Quijote, welcher unter Begriffe, die er aus Ritterromanen geschöpft, die ihm vorkommenden ihnen sehr heterogenen Realitäten subsumirt, z. B. um die Unterdrückten zu unterstützen, die Galeerensklaven befreit. Eigentlich gehören auch alle Münchhausianaden hieher: nur sind sie nicht Handlungen, die vollzogen, sondern unmögliche, die als wirklich geschehen dem Zuhörer aufgebunden werden. Bei denselben ist allemal die Tatsache so gefasst, dass sie, bloss in abstracto, mithin komparativ a priori gedacht, als möglich und plausibel erscheint: aber hinterher, wenn man zur Anschauung des individuellen Falls herabkommt, also a posteriori, tut sich das Unmögliche der Sache, ja, das Absurde der Annahme hervor und erregt Lachen, durch die augenfällige Inkongruenz des Angeschauten zum Gedachten: z. B. wenn die im Posthorn eingefrorenen Melodien in der warmen Stube auftauen; — wenn Münchhausen, bei strengem Frost, auf dem Baume sitzend, sein herabgefallenes Messer am gefrierenden Wasserstrahl seines Urins in die Höhe zieht, u. s. w. Dieser Art ist auch die Geschichte von zwei Löwen, welche Nachts die Scheidewand durchbrechen und in ihrer Wuth sich gegenseitig auffressen; so dass am Morgen nur noch die beiden Schwänze gefunden werden.

Noch giebt es Fälle des Lächerlichen, wo der Begriff, unter welchen das Anschauliche gebracht wird, weder ausgesprochen, noch angedeutet zu werden braucht, sondern vermöge der Ideenassociation von selbst ins Bewusstseyn tritt. Das Lachen, in welches *Garrick*, mitten im Tragiren, ausbrach, weil ein vorn im Parterre stehender Fleischer, um sich den Schweiss abzuwischen, einstweilen seinem grossen Hunde, der, mit den Vorderpfoten auf die Parterreschranke gestützt, nach dem Theater hinsah, seine Perrücke aufgesetzt hatte, war dadurch vermittelt, dass *Garrick* vom hinzugedachten Begriff eines Zuschauers ausging. Eben hierauf beruht es, dass gewisse Thiergestalten, wie Affen, Kängurus, Springhaasen u. dgl. uns bisweilen lächerlich erscheinen, weil etwas Menschenähnliches in ihnen uns veranlasst, sie unter den Begriff der

menschlichen Gestalt zu subsumiren, von welchem wieder ausgehend, wir ihre Inkongruenz zu demselben wahrnehmen.

Die Begriffe, deren hervortretende Inkongruenz zur Anschauung uns zum Lachen bewegt, sind nun entweder die eines Andern oder unsere eigenen. Im erstern Fall lachen wir über den Andern: im zweiten fühlen wir eine oft angenehme, wenigstens belustigende Ueberraschung. Kinder und rohe Menschen lachen daher bei den kleinsten, sogar bei widrigen Zufällen, wenn sie ihnen unerwartet waren, also ihren vorgefassten Begriff des Irrthums überführten. — In der Regel ist das Lachen ein vergnüglicher Zustand: die Wahrnehmung der Inkongruenz des Gedachten zum Angeschauten, also zur Wirklichkeit, macht uns demnach Freude und wir geben uns gern der krampfhaften Erschütterung hin, welche diese Wahrnehmung erregt. Der Grund hievon liegt in Folgendem. Bei jenem plötzlich hervortretenden Widerstreit zwischen dem Angeschauten und dem Gedachten behält das Angeschaute allemal unzweifelhaftes Recht: denn es ist gar nicht dem Irrthum unterworfen, bedarf keiner Beglaubigung von ausserhalb, sondern vertritt sich selbst. Sein Konflikt mit dem Gedachten entspringt zuletzt daraus, dass dieses mit seinen abstrakten Begriffen nicht herabkann zur endlosen Mannigfaltigkeit und Nüancirung des Anschaulichen. Dieser Sieg der anschauenden Erkenntniss über das Denken erfreut uns. Denn das Anschauen ist die ursprüngliche, von der thierischen Natur unzertrennliche Erkenntnissweise, in der sich Alles, was dem Willen unmittelbares Genügen giebt, darstellt: es ist das Medium der Gegenwart, des Genusses und der Fröhlichkeit: auch ist dasselbe mit keiner Anstrengung verknüpft. Vom Denken gilt das Gegentheil: es ist die zweite Potenz des Erkennens, deren Ausübung stets einige, oft bedeutende Anstrengung erfordert, und deren Begriffe es sind, welche sich oft der Befriedigung unserer unmittelbaren Wünsche entgegenstellen, indem sie, als das Medium der Vergangenheit, der Zukunft und des Ernstes, das Vehikel unserer Befürchtungen, unserer

Reue und aller unserer Sorgen abgeben. Diese strenge, unermüdliche, überlästige Hofmeisterin Vernunft jetzt ein Mal der Unzulänglichkeit überführt zu sehen, muss uns daher ergötzlich seyn. Deshalb also ist die Miene des Lachens der der Freude sehr nahe verwandt.

Wegen des Mangels an Vernunft, also an Allgemeinbegriffen, ist das Thier, wie der Sprache, so auch des Lachens unfähig. Dieses ist daher ein Vorrecht und charakteristisches Merkmal des Menschen. Jedoch hat, beiläufig gesagt, auch sein einziger Freund, der Hund, einen analogen, ihm allein eigenen und charakteristischen Akt vor allen andern Thieren voraus, nämlich das so ausdrucksvolle, wohlwollende und grundehrliche Wedeln. Wie vortheilhaft sticht doch diese, ihm von der Natur eingegebene Begrüssung ab, gegen die Bücklinge und grinsenden Höflichkeitsbezeugungen der Menschen, deren Versicherung inniger Freundschaft und Ergebenheit es an Zuverlässigkeit, wenigstens für die Gegenwart, tausend Mal übertrifft.—

Das Gegentheil des Lachens und Scherzes ist der *Ernst*. Demgemäss besteht er im Bewusstseyn der vollkommenen Uebereinstimmung und Kongruenz des Begriffs, oder Gedankens, mit dem Anschaulichen, oder der Realität. Der Ernste ist überzeugt, dass er die Dinge denkt wie sie sind, und dass sie sind wie er sie denkt. Eben deshalb ist der Uebergang vom tiefen Ernst zum Lachen so besonders leicht und durch Kleinigkeiten zu bewerkstelligen; weil jene vom Ernst angenommene Uebereinstimmung, je vollkommener sie schien, desto leichter selbst durch eine geringe, unerwartet zu Tage kommende Inkongruenz aufgehoben wird. Daher je mehr ein Mensch des ganzen Ernstes fähig ist, desto herzlicher kann er lachen. Menschen, deren Lachen stets affektirt und gezwungen herauskommt, sind intellektuell und moralisch von leichtem Gehalt; wie denn überhaupt die Art des Lachens, und andererseits der Anlass dazu, sehr charakteristisch für die Person ist. Dass die Geschlechtsverhältnisse den leichtesten, jederzeit bereit liegenden und auch dem schwächsten Witz erreichbaren Stoff zum Scherze ab-

geben, wie die Häufigkeit der Zoten beweist, könnte nicht seyn, wenn nicht der tiefste Ernst gerade ihnen zum Grunde läge.

Dass das Lachen Anderer über Das, was wir thun oder ernstlich sagen, uns so empfindlich beleidigt, beruht darauf, dass es aussagt, zwischen unsern Begriffen und der objektiven Realität sei eine gewaltige Inkongruenz. Aus demselben Grunde ist das Prädikat „lächerlich" beleidigend. — Das eigentliche Hohngelächter ruft dem gescheiterten Widersacher triumphirend zu, wie inkongruent die Begriffe, welche er gehegt, zu der sich jetzt ihm offenbarenden Wirklichkeit gewesen. Unser eigenes bitteres Lachen, bei der sich uns schrecklich enthüllenden Wahrheit, durch welche fest gehegte Erwartungen sich als täuschend erweisen, ist der lebhafte Ausdruck der nunmehr gemachten Entdeckung der Inkongruenz zwischen den Gedanken, die wir, in thörichtem Vertrauen auf Menschen oder Schicksal, gehegt, und der jetzt sich entschleiernden Wirklichkeit.

Das *absichtlich* Lächerliche ist der *Scherz*: er ist das Bestreben, zwischen den Begriffen des Andern und der Realität, durch Verschieben des Einen dieser Beiden, eine Diskrepanz zu Wege zu bringen; während sein Gegentheil der *Ernst* in der wenigstens angestrebten genauen Angemessenheit Beider zu einander besteht. Versteckt nun aber der Scherz sich hinter den Ernst; so entsteht die *Ironie*: z. B. wenn wir auf die Meinungen des Andern, welche das Gegentheil der unserigen sind, mit scheinbarem Ernst eingehen und sie mit ihm zu theilen simuliren; bis endlich das Resultat ihn an uns und ihnen irre macht. So verhielt sich Sokrates dem Hippias, Protagoras, Gorgias und andern Sophisten, überhaupt oft seinem Collocutor gegenüber. — Das Umgekehrte der Ironie wäre demnach der hinter den Scherz versteckte Ernst, und dies ist der *Humor*. Man könnte ihn den doppelten Kontrapunkt der Ironie nennen. — Erklärungen wie „der Humor ist die Wechseldurchdringung des Endlichen und Unendlichen" drücken nichts weiter aus, als die gänzliche Unfähigkeit zum Denken Derer, die an sol-

chen hohlen Floskeln ihr Genügen haben. — Die Ironie ist objektiv, nämlich auf den Andern berechnet; der *Humor* aber subjektiv, nämlich zunächst nur für das eigene Selbst da. Demgemäss finden die Meisterstücke der Ironie sich bei den Alten, die des Humors sich bei den Neueren. Denn näher betrachtet, beruht der Humor auf einer subjektiven, aber ernsten und erhabenen Stimmung, welche unwillkürlich in Konflikt geräth mit einer ihr sehr heterogenen, gemeinen Aussenwelt, der sie weder ausweichen, noch sich selbst aufgeben kann; daher sie, zur Vermittelung, versucht, ihre eigene Ansicht und jene Aussenwelt durch die selben Begriffe zu denken, welche hiedurch eine doppelte, bald auf dieser bald auf der andern Seite liegende Inkongruenz zu dem dadurch gedachten Realen erhalten, wodurch der Eindruck des absichtlich Lächerlichen, also des Scherzes entsteht, hinter welchem jedoch der tiefste Ernst versteckt ist und durchscheint. Fängt die Ironie mit ernster Miene an und endigt mit lächelnder, so hält der Humor es umgekehrt. Als ein Beispiel von diesem kann schon der oben angeführte Ausdruck des Merkutio gelten. Desgleichen im *Hamlet: Polonius:* „Gnädigster Herr, ich will ehrerbietigst Abschied von Ihnen nehmen. — *Hamlet*: Sie können nichts von mir nehmen, was ich williger hergäbe; — ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben, ausgenommen mein Leben." — Sodann, vor der Aufführung des Schauspiels bei Hofe, sagt Hamlet zur Ophelia: „Was sollte ein Mensch Anderes thun, als lustig seyn? Denn seht nur, wie vergnügt meine Mutter aussieht, und mein Vater ist doch erst vor zwei Stunden gestorben. — *Ophelia:* Vor zwei Mal zwei Monaten, gnädigster Herr. — *Hamlet:* So lange ist's her?! Ei, da mag der Teufel noch schwarz gehen! ich will mir ein munteres Kleid machen lassen." — Ferner auch in *Jean Pauls* „Titan", wenn der tiefsinnig gewordene und nun über sich selbst brütende *Schoppe* öfter seine Hände ansehend zu sich sagt: „Da sitzt ein Herr leibhaftig und ich in ihm: wer ist aber solcher?" — Als wirklicher Humorist tritt Heinrich Heine auf, in seinem „Romancero": hin-

ter allen seinen Scherzen und Possen merken wir einen tiefen Ernst, der sich schämt unverschleiert hervorzutreten. — Demnach beruht der Humor auf einer besondern Art der *Laune* (wahrscheinlich von Luna), durch welchen Begriff, in allen seinen Modifikationen, ein entschiedenes Ueberwiegen des Subjektiven über das Objektive, bei der Auffassung der Aussenwelt, gedacht wird. Auch jede poetische, oder künstlerische Darstellung einer komischen, ja sogar possenhaften Scene, als deren verdeckter Hintergrund jedoch ein ernster Gedanke durchschimmert, ist Produkt des Humors, also humoristisch. Dahin gehört z. B. eine kolorirte Zeichnung von *Tischbein:* sie stellt ein ganz leeres Zimmer dar, welches seine Beleuchtung allein von dem im Kamin lodernden Feuer erhält. Vor diesem steht ein Mensch, in der Weste, so dass, von seinen Füssen ausgehend, der Schatten seiner Person sich über das ganze Zimmer erstreckt. „Das ist einer", kommentirte *Tischbein* dazu, „dem in der Welt nichts hat gelingen wollen und der es zu nichts gebracht hat: jetzt freut er sich, dass er doch einen so grossen Schatten werfen kann." Sollte ich nun aber den hinter diesen Scherz versteckten Ernst aussprechen, so könnte ich es am besten durch folgende dem Persischen Gedichte *Anwari Soheili* entnommene Verse:

„Ist einer Welt Besitz für dich zerronnen,
Sei nicht im Leid darüber, es ist nichts;
Und hast du einer Welt Besitz gewonnen,
Sei nicht erfreut darüber, es ist nichts.
Vorüber gehn die Schmerzen und die Wonnen,
Geh' an der Welt vorüber, es ist nichts." —

Dass heut zu Tage in der Deutschen Litteratur „humoristisch" durchgängig in der Bedeutung von „komisch" überhaupt gebraucht wird, entspringt aus der erbärmlichen Sucht, den Dingen einen vornehmeren Namen zu geben, als ihnen zukommt, nämlich den einer über ihnen stehenden Klasse; so will jedes Wirtshaus Hotel, jeder Geldwechsler Banquier, jede Reiterbude Cirkus, jedes Konzert Musikalische Akademie, das Kaufmannskomptoir Büreau, der Töpfer Thonkünstler heissen, — demnach auch jeder Hans-

wurst Humorist. Das Wort *Humor* ist von den Engländern entlehnt, um eine, bei ihnen zuerst bemerkte, ganz eigenthümliche, sogar, wie oben gezeigt, dem Erhabenen verwandte Art des Lächerlichen auszusondern, und zu bezeichnen; nicht aber um jeden Spaass und jede Hanswurstiade damit zu betiteln, wie jetzt in Deutschland allgemein, ohne Opposition, geschieht, von Litteraten und Gelehrten; weil der wahre Begriff jener Abart, jener Geistesrichtung, jenes Kindes des Lächerlichen und Erhabenen, zu subtil und zu hoch seyn würde für ihr Publikum, welchem zu gefallen, sie bemüht sind, Alles abzuplatten und zu pöbelarisiren. Je nun, „hohe Worte und niedriger Sinn" ist überhaupt der Wahlspruch der edeln „Jetztzeit": demgemäss heisst heut zu Tage ein Humorist, was ehemals ein Hanswurst genannt wurde.

*

KAPITEL 9*).

ZUR LOGIK ÜBERHAUPT.

LOGIK, Dialekt und Rhetorik gehören zusammen, indem sie das Ganze einer *Technik der Vernunft* ausmachen, unter welcher Benennung sie auch zusammen gelehrt werden sollten, Logik als Technik des eigenen Denkens, Dialektik des Disputirens mit Anderen und Rhetorik des Redens zu Vielen (concionatio); also entsprechend dem Singular, Dual und Plural, wie auch dem Monolog, Dialog und Panegyrikus.

Unter *Dialektik* verstehe ich, in Uebereinstimmung mit *Aristoteles* (Metaph. III, 2, et Analyt. post I, 11), die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches. Ein Gespräch dieser Art geht aber nothwendig, mehr oder weniger, in die Kontroverse über; da-

*) Dieses Kapitel, mit sammt dem folgenden, steht in Beziehung zu § 9 des ersten Bandes. [S. 48 d. A.]

her *Dialektik* auch erklärt werden kann als Disputirkunst. Beispiele und Muster der Dialektik haben wir an den Platonischen Dialogen: aber für die eigentliche Theorie derselben, also für die Technik des Disputirens, die Eristik, ist bisher sehr wenig geleistet worden. Ich habe einen Versuch der Art ausgearbeitet und eine Probe desselben im zweiten Bande der Parerga mitgetheilt; daher ich die Erörterung dieser Wissenschaft hier ganz übergehe.

In der Rhetorik sind die rhetorischen Figuren ungefähr was in der Logik die syllogistischen, jeden Falls aber der Betrachtung würdig. Zu Aristoteles Zeit scheinen sie noch nicht Gegenstand theoretischer Untersuchungen gewesen zu seyn; da er in keiner seiner Rhetoriken von ihnen handelt, und wir in dieser Hinsicht an den Rutilius Lubus, den Epitomator eines späteren Gorgias, verwiesen sind.

Alle drei Wissenschaften haben das Gemeinsame, dass man, ohne sie gelernt zu haben, ihre Regeln befolgt, welche sogar selbst erst aus dieser natürlichen Ausübung abstrahiert sind. — Daher haben sie, bei vielem theoretischen Interesse, doch nur geringen praktischen Nutzen: theils weil sie zwar die Regel, aber nicht den Fall der Anwendung geben; theils weil während der Praxis gewöhnlich keine Zeit ist, sich der Regeln zu erinnern. Sie lehren also nur was Jeder schon von selbst weiss und übt: dennoch ist die abstrakte Erkenntniss desselben interessant und wichtig. Praktischen Nutzen wird die *Logik*, wenigstens für das eigene Denken, nicht leicht haben. Denn die Fehler unseres eigenen Räsonnements liegen fast nie in den Schlüssen, noch sonst in der Form, sondern in den Urtheilen, also in der Materie des Denkens. Hingegen können wir bei der Kontroverse bisweilen einigen praktischen Nutzen von der Logik ziehen, indem wir die, aus deutlich oder undeutlich bewusster Absicht, trügerische Argumentation des Gegners, welche er unter dem Schmuck und der Decke fortlaufender Rede vorbringt, auf die strenge Form regelmässiger Schlüsse zurückführen und dann ihm Fehler gegen die Logik nachweisen, z. B. einfache Umkehrung allgemein be-

jahender Urtheile, Schlüsse mit vier Terminis, Schlüsse von der Folge auf den Grund, Schlüsse in der zweiten Figur aus lauter affirmirenden Prämissen u. dgl. m.

Mir dünkt, dass man die Lehre von den *Denkgesetzen* dadurch vereinfachen könnte, dass man deren nur zwei aufstellte, nämlich das vom ausgeschlossenen Dritten und das vom zureichenden Grunde. Ersteres so: „jedem Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen." Hier liegt im Entweder Oder schon, dass nicht Beides zugleich geschehen darf, folglich eben Das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruchs besagen: diese würden also als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, dass jegliche zwei Begriffssphären entweder als vereint, oder als getrennt zu denken sind, nie aber als Beides zugleich; mithin dass, wo Worte zusammengefügt sind, welche Letzteres dennoch ausdrücken, diese Worte einen Denkprocess angeben, der unausführbar ist: das Innewerden dieser Unausführbarkeit ist das Gefühl des Widerspruchs. — Das zweite Denkgesetz, der Satz vom Grunde, würde besagen, dass obiges Beilegen oder Absprechen durch etwas vom Urtheil selbst Verschiedenes bestimmt seyn muss, welches eine (reine oder empirische) Anschauung, oder aber bloss ein anderes Urtheil seyn kann: dieses Andere und Verschiedene heisst alsdann der Grund des Urtheils. Sofern ein Urtheil dem ersten Denkgesetze genügt, ist es *denkbar*; sofern es dem zweiten genügt, ist es *wahr*, wenigstens logisch oder formell wahr, wenn nämlich der Grund des Urtheils wieder nur ein Urtheil ist. Die materielle, oder absolute Wahrheit aber ist zuletzt doch immer nur das Verhältniss zwischen einem Urtheil und einer Anschauung, also zwischen der abstrakten und der anschaulichen Vorstellung. Dies Verhältniss ist entweder ein unmittelbares, oder aber vermittelt durch andere Urtheile, d. h. durch andere abstrakte Vorstellungen. Hienach ist leicht abzusehen, dass nie eine Wahrheit die andere umstossen kann, sondern alle zuletzt in Uebereinstimmung seyn müssen; weil im Anschaulichen, ihrer gemeinsamen Grundlage, kein Widerspruch möglich ist. Daher hat

keine Wahrheit die andere zu fürchten. Trug und Irrthum hingegen haben jede Wahrheit zu fürchten; weil, durch die logische Verkettung aller, auch die entfernteste ein Mal ihren Stoss auf jeden Irrthum fortpflanzen muss. Dieses zweite Denkgesetz ist demnach der Anknüpfungspunkt der Logik an Das, was nicht mehr Logik, sondern Stoff des Denkens ist. Folglich besteht in der Übereinstimmung der Begriffe, also der abstrakten Vorstellung, mit dem in der anschaulichen Vorstellung Gegebenen, nach der Seite des Objekts, die *Wahrheit*, und nach der Seite des Subjekts, das *Wissen*.

Das obige Vereint- oder Getrennt-seyn zweier Begriffssphären auszudrücken ist die Bestimmung der Kopula: „ist — ist nicht." Durch diese ist jedes Verbum mittelst seines Particips ausdrückbar. Daher besteht alles Urtheilen im Gebrauch eines Verbi, und umgekehrt. Demnach ist die Bedeutung der Kopula, dass im Subjekt das Prädikat mitzudenken sei — nichts weiter. Jetzt erwäge man, worauf der Inhalt des Infinitivs der Kopula, „*Seyn*" hinausläuft. Dieser nun aber ist ein Hauptthema der Professorenphilosophie gegenwärtiger Zeit. Indessen muss man es mit ihnen nicht so genau nehmen: die meisten nämlich wollen damit nichts Anderes, als die materiellen Dinge, die Körperwelt, bezeichnen, welcher sie, als vollkommen unschuldige Realisten, im Grunde ihres Herzens, die höchste Realität beilegen. Nun aber so geradezu von den Körpern zu reden scheint ihnen zu vulgär: daher sagen sie „das Seyn", als welches vornehmer klingt — und denken sich dabei die vor ihnen stehenden Tische und Stühle.

„Denn, weil, warum, darum, also, da, obgleich, zwar, dennoch, sondern, wenn — so, entweder — oder", und ähnliche mehr, sind eigentlich *logische Partikeln;* da ihr alleiniger Zweck ist, das Formelle der Denkprocesse auszudrücken. Sie sind daher ein kostbares Eigenthum einer Sprache und nicht allen in gleicher Anzahl eigen. Namentlich scheint *zwar* (das zusammengezogene „es ist wahr") der deutschen Sprache ausschliesslich anzugehören: es bezieht sich alle-

mal auf ein folgendes, oder hinzugedachtes *aber*, wie *wenn* auf *so*.

Die logische Regel, dass die der Quantität nach *einzelnen Urtheile*, also die, welche einen *Einzelbegriff* (notio singularis) zum Subjekt haben, eben so zu behandeln sind, wie die *allgemeinen Urtheile*, beruht darauf, dass sie in der That allgemeine Urtheile sind, die bloss das Eigene haben, dass ihr Subjekt ein Begriff ist, der nur durch ein einziges reales Objekt belegt werden kann, mithin nur ein einziges unter sich begreift: so, wenn der Begriff durch einen Eigennamen bezeichnet wird. Dies kommt aber eigentlich erst in Betracht, wenn man von der abstrakten Vorstellung abgeht zur anschaulichen, also die Begriffe realisiren will. Beim Denken selbst, beim Operiren mit den Urtheilen, entsteht daraus kein Unterschied, weil eben zwischen Einzelbegriffen und Allgemeinbegriffen kein logischer Unterschied ist: „Immanuel Kant" bedeutet logisch: „*alle* Immanuel Kant". Demnach ist die Quantität der Urtheile eigentlich nur zwiefach: allgemeine und partikulare. Eine *einzelne Vorstellung* kann gar nicht das Subjekt eines Urtheils seyn; weil sie kein Abstraktum, kein Gedachtes, sondern ein Anschauliches ist: jeder Begriff hingegen ist wesentlich allgemein, und jedes Urtheil muss einen *Begriff* zum Subjekt haben.

Der Unterschied der *besondern Urtheile* (propositiones particulares) von den *allgemeinen* beruht oft nur auf dem äussern und zufälligen Umstande, dass die Sprache kein Wort hat, um den hier abzuzweigenden Theil des allgemeinen Begriffs, der das Subjekt eines solchen Urtheils ist, für sich auszudrücken, in welchem Fall manches besondere Urtheil ein allgemeines seyn würde. Z. B. das besondere Urtheil: „einige Bäume tragen Galläpfel", wird zum allgemeinen, weil man für diese Abzweigung des Begriffs Baum ein eigenes Wort hat: „alle Eichen tragen Galläpfel". Eben so verhält sich das Urtheil: „einige Menschen sind schwarz", zu dem: „alle Mohren sind schwarz". — Oder aber jener Unterschied beruht darauf, dass im Kopfe des Urtheilenden der Begriff, welchen er zum

Subjekt des besondern Urtheils macht, sich nicht deutlich abgesondert hat von dem allgemeinen Begriff, als dessen Theil er ihn bezeichnet, sonst er statt dessen ein allgemeines Urtheil würde aussprechen können: z. B. statt des Urtheils: „einige Wiederkäuer haben obere Vorderzähne", dieses: „alle ungehörnten Wiederkäuer haben obere Vorderzähne".

Das *hypothetische und das disjunktive Urtheil* sind Aussagen über das Verhältniss zweier (beim disjunktiven auch mehrerer) kategorischer Urtheile zu einander. — Das *hypothetische Urtheil* sagt aus, dass von der Wahrheit des ersten der hier verknüpften kategorischen Urtheile die des zweiten abhängt, und von der Unwahrheit des zweiten die des ersten: also, dass diese zwei Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in direkter Gemeinschaft stehen. — Das *disjunktive Urtheil* hingegen sagt aus, dass von der Wahrheit des einen der hier verknüpften kategorischen Urtheile die Unwahrheit der übrigen abhänge, und umgekehrt; also dass diese Sätze, in Hinsicht auf Wahrheit und Unwahrheit, in Widerstreit stehen. — Die *Frage* ist ein Urtheil, von dessen drei Stücken eines offen gelassen ist: also entweder die Kopula: „ist Kajus ein Römer — oder nicht? oder das Prädikat: „ist Kajus ein Römer — oder etwas Anderes?" oder das Subjekt: „ist *Kajus* ein Römer — oder ist es ein Anderer?" — Die Stelle des offen gelassenen Begriffs kann auch ganz leer bleiben, z. B. *was* ist Kajus? — *wer* ist ein Römer?

Die επαγωγη, inductio, bei Aristoteles, ist das Gegentheil der απαγωγη. Diese weist einen Satz als falsch nach, indem sie zeigt, dass was aus ihm folgen würde, nicht wahr ist; also durch die instantia in contrarium. Die επαγωγη hingegen weist die Wahrheit eines Satzes dadurch nach, dass sie zeigt, dass was aus ihm folgen würde, wahr ist. Sie treibt demnach durch Beispiele zu einer Annahme hin; die απαγωγη treibt eben so von ihr ab. Mithin ist die επαγωγη, oder Induktion, ein Schluss von den Folgen auf den Grund, und zwar modo ponente; denn sie stellt aus vielen Fällen die Regel auf, aus der diese dann wieder die Folgen sind.

Eben deshalb ist sie nie vollkommen sicher, sondern bringt es höchstens zu sehr grosser Wahrscheinlichkeit. Indessen kann diese *formelle* Unsicherheit, durch die Menge der aufgezählten Folgen, einer *materiellen* Sicherheit Raum geben; in ähnlicher Weise, wie in der Mathematik die irrationalen Verhältnisse, mittelst Decimalbrüchen, der Rationalität unendlich nahe gebracht werden. Die απαγωγη hingegen ist zunächst der Schluss vom Grunde auf die Folgen, verfährt jedoch nachher modo tollente, indem sie das Nichtdaseyn einer nothwendigen Folge nachweist und dadurch die Wahrheit des angenommenen Grundes aufhebt. Eben deshalb ist sie stets vollkommen sicher und leistet durch ein einziges sicheres Beispiel in contrarium mehr, als die Induktion durch unzählige Beispiele für den aufgestellten Satz. So sehr viel leichter ist widerlegen, als beweisen, umwerfen, als aufstellen.

*

KAPITEL 10.

ZUR SYLLOGISTIK.

WIEWOHL es sehr schwer hält, über einen seit mehr als zwei Tausend Jahren von Unzähligen behandelten Gegenstand, der überdies nicht durch Erfahrungen Zuwachs erhält, eine neue und richtige Grundansicht aufzustellen; so darf dies mich doch nicht abhalten, den hier folgenden Versuch einer solchen dem Denker zur Prüfung vorzulegen.

Ein Schluss ist die Operation unserer Vernunft, vermöge welcher aus zwei Urtheilen, durch Vergleichung derselben, ein drittes entsteht, ohne dass dabei irgend anderweitige Erkenntniss zur Hülfe genommen würde. Die Bedingung hiezu ist, dass solche zwei Urtheile *einen* Begriff gemein haben: denn sonst sind sie sich fremd und ohne alle Gemeinschaft. Unter dieser Bedingung aber werden sie Vater und Mut-

ter eines Kindes, welches von Beiden etwas an sich hat. Auch ist besagte Operation kein Akt der Willkür, sondern der Vernunft, welche, der Betrachtung solcher Urtheile hingegeben, ihn von selbst, nach ihren eigenen Gesetzen, vollzieht: insofern ist er objektiv, nicht subjektiv, und daher den strengsten Regeln unterworfen.

Beiläufig frägt sich, ob der Schliessende durch den neu entstandenen Satz wirklich etwas Neues erfährt, etwas ihm vorher Unbekanntes? — Nicht schlechthin; aber doch gewissermaassen. Was er erfährt, lag in dem, was er wusste: also wusste er es schon mit. Aber er wusste nicht, dass er es wusste, welches ist, wie wenn man etwas hat, aber nicht weiss, dass man es hat; wo es so gut ist, als hätte man es nicht. Nämlich er wusste es nur implicite, jetzt weiss er es explicite: dieser Unterschied aber kann so gross seyn, dass ihm der Schlusssatz als eine neue Wahrheit erscheint. Z. B.

Alle Diamanten sind Steine;
Alle Diamanten sind verbrennlich:
Also sind einige Steine verbrennlich.

Das Wesen des Schlusses besteht folglich darin, dass wir uns zum deutlichen Bewusstseyn bringen, die Aussage der Konklusion schon in den Prämissen mitgedacht zu haben: er ist demnach ein Mittel, sich seiner eigenen Erkenntniss deutlicher bewusst zu werden, näher zu erfahren, oder inne zu werden, was man weiss. Die Erkenntniss, welche der Schlusssatz liefert, war *latent*, wirkte daher so wenig, wie latente Wärme aufs Thermometer wirkt. Wer Salz hat, hat auch Chlor; aber es ist als hätte er es nicht: denn nur wenn es chemisch entbunden ist, kann es als Chlor wirken; also erst dann besitzt er es wirklich. Eben so verhält sich der Erwerb, welchen ein blosser Schluss aus schon bekannten Prämissen liefert: eine vorher *gebundene* oder *latente* Erkenntniss wird dadurch *frei*. Diese Vergleiche könnten zwar etwas übertrieben scheinen, sind es jedoch wohl nicht. Denn, weil wir viele der aus unsern Erkenntnissen möglichen Schlüsse sehr bald, sehr schnell und ohne Förmlichkeit voll-

ziehen, weshalb auch keine deutliche Erinnerung derselben bleibt; so scheint es, dass keine Prämissen zu möglichen Schlüssen lange unbenutzt aufbewahrt blieben, sondern wir zu allen Prämissen, die im Bereich unseres Wissens liegen, auch schon die Konklusionen fertig hätten. Allein dies ist nicht immer der Fall: vielmehr können, in einem Kopfe, zwei Prämissen lange Zeit ein isolirtes Daseyn haben, bis endlich ein Anlass sie zusammenführt, wo dann die Konklusion plötzlich hervorspringt, wie aus Stahl und Stein, erst wann sie aneinander schlagen, der Funke. Wirklich liegen, sowohl zu theoretischen Einsichten, als zu Motiven, welche Entschlüsse herbeiführen, die von Aussen aufgenommenen Prämissen oft lange in uns und werden, zum Theil durch undeutlich bewusste, selbst wortlose Denkakte, mit unserm übrigen Vorrath von Erkenntnissen verglichen, ruminirt und gleichsam durcheinander geschüttelt, bis endlich die rechte Major auf die rechte Minor trifft, wo diese alsbald sich gehörig stellen und nun die Konklusion mit Einem Male dasteht, als ein uns plötzlich aufgegangenes Licht, und ohne unser Zuthun, als wäre sie eine Inspiration: da begreifen wir nicht, wie wir und wie Andere Das so lange nicht erkannt haben. Freilich wird im glücklich organisirten Kopf dieser Process schneller und leichter vor sich gehen, als im gewöhnlichen: und eben weil er spontan, ja ohne deutliches Bewusstsein vollzogen wird, ist er nicht zu erlernen. Daher sagt *Goethe:*

„Wie etwas sei leicht,
Weiss, der es erfunden und der es erreicht."

Als ein Gleichniss des geschilderten Gedankenprocesses kann man jene Vorhängschlösser betrachten, die aus Ringen mit Buchstaben bestehen: am Koffer eines Reisewagens hängend werden sie so lange geschüttelt, bis endlich die Buchstaben des Wortes gehörig zusammentreffen und das Schloss aufgeht. Uebrigens aber ist dabei zu bedenken, dass der Syllogismus im Gedankengange selbst besteht, die Worte und Sätze aber, durch welche man ihn ausdrückt, bloss die nach-

gebliebene Spur desselben bezeichnen: sie verhalten sich zu ihm, wie die Klangfiguren aus Sand zu den Tönen, deren Vibrationen sie darstellen. Wann wir etwas überdenken wollen, rücken wir unsere Data zusammen, sie konkresciren zu Urtheilen, welche sämmtlich schnell aneinandergehalten und verglichen werden, wodurch sich augenblicklich die daraus möglichen Konklusionen, mittelst des Gebrauchs aller drei syllogistischen Figuren, absetzen; wobei jedoch, wegen der grossen Schnelligkeit dieser Operationen, nur wenige, bisweilen gar keine Worte gebraucht werden und bloss die Konklusion förmlich ausgesprochen wird. So geschieht es denn auch bisweilen, dass, indem wir auf diesem Wege, oder auch auf dem bloss intuitiven, d. h. durch ein glückliches Apperçu, irgend eine neue Wahrheit uns zum Bewusstseyn gebracht haben, wir nun zu ihr, als der Konklusion, die Prämissen suchen, d. h. einen Beweis für die selbe aufstellen möchten: denn die Erkenntnisse sind in der Regel früher da, als ihre Beweise. Wir durchwühlen alsdann den Vorrath unserer Erkenntnisse, um zu sehen, ob wir nicht darin irgend eine Wahrheit finden können, in welcher die neu entdeckte schon implicite enthalten wäre, oder zwei Sätze, durch deren regelmässige Aneinanderfügung diese sich als Resultat ergäbe. — Hingegen liefert den förmlichsten und grossartigsten Syllogismus, und zwar in der ersten Figur, jeder gerichtliche Process. Die Civil- oder Kriminal-Uebertretung, wegen welcher geklagt wird, ist die Minor: sie wird vom Kläger festgestellt. Das Gesetz für solchen Fall ist die Major. Das Urtheil ist die Konklusion, welche daher, als ein Nothwendiges, vom Richter bloss „erkannt“ wird.

Jetzt aber will ich versuchen, von dem eigentlichen Mechanismus des Schliessens die einfachste und richtigste Darstellung zu geben.

Das *Urtheilen*, dieser elementare und wichtigste Process des Denkens, besteht im Vergleichen zweier *Begriffe;* das Schliessen im Vergleichen zweier *Urtheile.* Inzwischen wird gewöhnlich, in den Lehrbüchern, das Schliessen ebenfalls auf ein Vergleichen

von *Begriffen* zurückgeführt, wiewohl von *dreien*; indem nämlich aus dem Verhältniss, welches zwei dieser Begriffe zum dritten haben, Dasjenige, welches sie zu einander haben, erkannt würde. Dieser Ansicht lässt sich die Wahrheit auch nicht absprechen, und indem dieselbe Anlass zu der, auch von mir im Text gelobten, anschaulichen Darstellung der syllogistischen Verhältnisse mittelst gezeichneter Begriffssphären giebt, hat sie den Vorzug, die Sache leicht fasslich zu machen. Allein mir scheint, dass hier, wie in so manchen Fällen, die Fasslichkeit auf Kosten der Gründlichkeit erreicht wird. Der eigentliche Denkprocess beim Schliessen, mit welchem die drei syllogistischen Figuren und ihre Nothwendigkeit genau zusammenhängen, wird dadurch nicht erkannt. Wir operiren nämlich beim Schliessen *nicht* mit blossen *Begriffen*, sondern mit ganzen *Urtheilen*, denen die Qualität, die allein in der Kopula und nicht in den Begriffen liegt, wie auch die Quantität, durchaus wesentlich ist, wozu auch sogar noch die Modalität kommt. Jene Darstellung des Schlusses als eines Verhältnisses *dreier Begriffe* fehlt darin, dass sie die Urtheile sogleich in ihre letzten Bestandtheile (die Begriffe) auflöst, wobei das Bindungsmittel dieser verloren geht und das den Urtheilen *als solchen* und in ihrer Ganzheit Eigenthümliche, welches gerade die Nothwendigkeit der aus ihnen hervorgehenden Konklusion herbeiführt, aus den Augen gebracht wird. Sie verfällt hiedurch in einen Fehler, der dem analog ist, den die organische Chemie begienge, wenn sie z. B. in der Analyse der Pflanzen, diese sogleich in ihre *letzten* Bestandtheile auflöste, wo sie denn bei allen Pflanzen Karbon, Hydrogen und Oxygen erhalten, aber die specifischen Unterschiede verlieren würde, welche zu gewinnen man bei den *nähern* Bestandtheilen, den sogenannten Alkaloiden, stehen bleiben und sich hüten muss, diese gleich wieder zu zersetzen. — Aus drei gegebenen *Begriffen* lässt sich noch kein Schluss ziehen. Da sagt man freilich: das Verhältniss zweier derselben zum dritten muss dabei gegeben seyn. Der Ausdruck dieses Verhältnisses sind ja aber gerade die jene Begriffe verbindenden *Urtheile*: also sind *Urtheile*, nicht

blosse *Begriffe*, der Stoff des Schlusses. Demnach ist Schliessen wesentlich ein Vergleichen zweier *Urtheile*: mit diesen, mit den durch sie ausgedrückten Gedanken, und nicht bloss mit drei Begriffen, geht der Denkprocess in unserm Kopfe, auch wenn er unvollständig oder gar nicht durch Worte bezeichnet wird, vor sich, und als solchen, als ein Aneinanderhalten der ganzen, unzerlegten Urtheile, muss man ihn in Betrachtung nehmen, um den technischen Hergang beim Schliessen eigentlich zu verstehen, woraus dann auch die Nothwendigkeit dreier, wirklich vernunftgemässer, syllogistischer Figuren sich ergeben wird.

Wie man, bei der Darstellung der Syllogistik mittelst *Begriffssphären*, diese sich unter dem Bilde von Kreisen denkt; so hat man, bei der Darstellung mittelst ganzer *Urtheile*, sich diese unter dem Bilde von Stäben zu denken, die, zum Behuf der Vergleichung bald mit dem einen, bald mit dem andern Ende aneinander gehalten werden; die verschiedenen Weisen aber, nach denen dies geschehen kann, geben die drei Figuren. Da nun jede Prämisse ihr Subjekt und ihr Prädikat enthält; so sind diese zwei Begriffe als an den beiden Enden jedes Stabes befindlich vorzustellen. Verglichen werden jetzt die beiden Urtheile hinsichtlich der in ihnen beiden *verschiedenen* Begriffe: denn der dritte Begriff muss in beiden, wie schon erwähnt, der selbige seyn; daher er keiner Vergleichung unterworfen, sondern das ist, *woran*, d. h. in Bezug worauf, die beiden andern verglichen werden; es ist der *Medius*. Dieser ist sonach immer nur das Mittel und nicht die Hauptsache. Die beiden disparaten Begriffe hingegen sind der Gegenstand des Nachdenkens, und ihr Verhältniss zu einander, mittelst der Urtheile in denen sie enthalten sind, herauszubringen, ist der Zweck des Syllogismus: daher eben redet die Konklusion nur von ihnen, nicht aber vom Medius, als welcher ein blosses Mittel, ein Maassstab war, den man fallen lässt, sobald er gedient hat. Ist nun dieser in beiden Sätzen *identische* Begriff, also der Medius, in *einer* Prämisse, das Subjekt derselben; so muss der zu vergleichende Begriff ihr Prädikat seyn, und umgekehrt. Sogleich stellt sich hier

a priori die Möglichkeit dreier Fälle heraus, entweder nämlich wird das Subjekt der *einen* Prämisse mit dem Prädikat der *andern* verglichen, oder aber das Subjekt der einen mit dem Subjekt der andern, oder endlich das Prädikat der einen mit dem Prädikat der andern. Hieraus entstehen die drei syllogistischen Figuren des *Aristoteles:* die vierte, welche, etwas naseweis, hinzugefügt worden, ist unächt und eine Afterart: man schreibt sie dem *Galenus* zu; jedoch beruht dies bloss auf Arabischen Auktoritäten. Jede der drei Figuren stellt einen ganz verschiedenen, richtigen und natürlichen Gedankengang der Vernunft beim Schliessen dar.

Ist nämlich, in den zwei zu vergleichenden Urtheilen, das Verhältniss zwischen dem *Prädikat des einen und dem Subjekt des andern* der Zweck der Vergleichung: so entsteht *die erste Figur*. Diese allein hat den Vorzug, dass die Begriffe, welche in der Konklusion Subjekt und Prädikat sind, beide auch schon in den Prämissen in derselben Eigenschaft auftreten; während in den zwei andern Figuren stets einer von ihnen in der Konklusion seine Rolle wechseln muss. Dadurch aber hat in der ersten Figur das Resultat stets weniger Neuheit und Ueberraschendes, als in den beiden andern. Jener Vorzug der ersten Figur wird nun dadurch erreicht, dass das Prädikat der Major verglichen wird mit dem Subjekt der Minor; nicht aber umgekehrt; welches daher hier wesentlich ist und herbeiführt, dass der Medius die beiden ungleichnamigen Stellen einnimmt, d. h. in der Major Subjekt und in der Minor Prädikat ist; woraus eben wieder seine untergeordnete Bedeutung hervorgeht, indem er figurirt als ein blosses Gewicht, welches man beliebig bald in die eine, bald in die andere Waagschale legt. Der Gedankengang bei dieser Figur ist, dass dem Subjekt der Minor das Prädikat der Major zukommt, weil das Subjekt der Major dessen eigenes Prädikat ist; oder im negativen Fall, aus demselben Grunde, das Umgekehrte. Hier wird also den durch einen Begriff gedachten Dingen eine Eigenschaft beigelegt, weil sie einer andern anhängt, die wir schon an ihnen kennen; oder umgekehrt. Daher ist hier das leitende Princip: nota notae

est nota rei ipsius, et repugnans notae repugnat rei ipsi.

Vergleichen wir hingegen zwei Urtheile in der Absicht, das Verhältniss, welches die *Subjekte beider* zu einander haben mögen, herauszubringen; so müssen wir zum gemeinsamen Maassstab das Prädikat derselben nehmen: dieses wird demnach hier der Medius und muss folglich in beiden Urtheilen dasselbe seyn. Daraus entsteht die *zweite Figur*. Hier wird das Verhältniss zweier *Subjekte* zu einander bestimmt, durch dasjenige, welches sie zu einem und demselben Prädikat haben. Dies Verhältniss kann aber nur dadurch bedeutsam werden, dass dasselbe Prädikat dem *einen* Subjekt beigelegt, dem andern abgesprochen wird, als wodurch es zu einem wesentlichen Unterscheidungsgrunde beider wird. Denn würde es beiden Subjekten beigelegt; so könnte dies über ihr Verhältniss zu einander nicht entscheidend seyn: weil fast jedes Prädikat unzähligen Subjekten zukommt. Noch weniger würde es entscheiden, wenn man es Beiden abspräche. Hieraus folgt der Grundcharakter der zweiten Figur, dass nämlich die beiden Prämissen *entgegengesetzte Qualität* haben müssen: die eine muss bejahen, die andere verneinen. Daher ist hier die oberste Regel: sit altera negans: deren Korollarium ist: e meris affirmativis nihil sequitur; eine Regel, gegen welche in einer losen, durch viele Zwischensätze verdeckten Argumentation bisweilen gesündigt wird. Aus dem Gesagten geht der Gedankengang, den diese Figur darstellt deutlich hervor: es ist die Untersuchung zweier Arten von Dingen, in der Absicht sie zu unterscheiden; also festzustellen, dass sie *nicht* gleicher Gattung sind, welches hier dadurch entschieden wird, dass der einen Art eine Eigenschaft wesentlich ist, welche der andern fehlt. Dass dieser Gedankengang ganz von selbst die zweite Figur annimmt und nur in dieser sich scharf ausprägt, zeige ein Beispiel:

Alle Fische haben kaltes Blut;
Kein Wallfisch hat kaltes Blut:
Also ist kein Wallfisch ein Fisch.

Hingegen stellt dieser Gedanke sich in der ersten Figur matt, gezwungen und zuletzt ausgeflickt dar:

Keines, was kaltes Blut hat, ist ein Wallfisch;
Alle Fische haben kaltes Blut:
Also ist kein Fisch ein Wallfisch,
Und folglich kein Wallfisch ein Fisch. —

Auch ein Beispiel mit bejahender Minor:

Kein Mohammedaner ist ein Jude;
Einige Türken sind Juden:
Also sind einige Türken keine Mohammedaner.

Als das leitende Princip für diese Figur stelle ich demnach auf: für die Modi mit verneinender Minor: cui repugnat nota, etiam repugnat notatum: und für die mit bejahender Minor: notato repugnat id cui nota repugnat. Deutsch lässt es sich so zusammenfassen: zwei Subjekte, die zu einem Prädikat in entgegengesetztem Verhältnisse stehen, haben zu einander ein negatives.

Der dritte Fall ist der, dass es die *Prädikate* zweier Urtheile sind, deren Verhältniss zu erforschen wir die Urtheile zusammenstellen: hieraus entsteht die *dritte Figur*, in welcher demgemäss der Medius in beiden Prämissen als Subjekt auftritt. Er ist auch hier das tertium comparationis, der Maassstab, der an beide zu untersuchende Begriffe gelegt wird, oder gleichsam ein chemisches Reagens: an welchem man beide prüft, um aus ihrem Verhältniss zu ihm, das zu erfahren, welches zwischen ihnen selbst Statt findet: demzufolge sagt dann die Konklusion aus, ob zwischen ihnen beiden ein Verhältniss von Subjekt und Prädikat vorhanden ist und wie weit sich dieses erstreckt. Demnach stellt in dieser Figur sich das Nachdenken über zwei *Eigenschaften* dar, welche man entweder für *unvereinbar*, oder aber für *unzertrennlich* zu halten geneigt ist, und um dieses zu entscheiden, sie in zwei Urtheilen zu Prädikaten eines und desselben Subjekts zu machen versucht. Hierdurch ergiebt sich nun, entweder dass beide Eigenschaften einem und demselben Dinge zukommen, folglich ihre *Vereinbarkeit*, oder aber, dass ein Ding zwar die

eine, jedoch nicht die andere hat, folglich ihre *Trennbarkeit:* Ersteres in allen Modis mit zwei affirmirenden, Letzteres in allen mit einer negirenden Prämisse: z. B.

Einige Thiere können sprechen;
Alle Thiere sind unvernünftig:
Also können einige Unvernünftige sprechen.

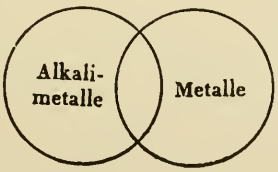
Nach Kant (die falsche Spitzfindigkeit §. 4) würde nun dieser Schluss nur dadurch konklusiv seyn, dass wir in Gedanken hinzufügten: „also einige Unvernünftige sind Thiere". Dies scheint hier aber durchaus überflüssig und keineswegs der natürliche Gedankengang zu seyn. Um aber denselben Gedankenprocess direkt mittelst der ersten Figur zu vollziehen, müsste ich sagen:

„Alle Thiere sind unvernünftig;
Einige Sprechenkönnende sind Thiere",

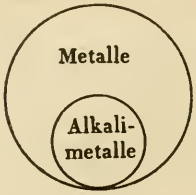
welches offenbar nicht der natürliche Gedankengang ist: ja, die alsdann sich ergebende Konklusion „einige Sprechenkönnende sind unvernünftig" müsste umgekehrt werden, um den Schlusssatz zu erhalten, den die dritte Figur von selbst ergiebt und auf welchen der ganze Gedankengang es abgesehen hat. — Nehmen wir noch ein Beispiel:

Alle Alkalimetalle schwimmen auf dem Wasser;
Alle Alkalimetalle sind Metalle:
Also einige Metalle schwimmen auf dem Wasser.

Bei der Versetzung in die erste Figur muss die Minor umgekehrt werden, lautet also: „einige Metalle sind Alkalimetalle"; sie besagt mithin nur, dass einige Metalle in der Sphäre „Alkalimetalle" liegen, so:



während unsere wirkliche Erkenntniss ist, dass *alle* Alkalimetalle in der Sphäre „Metalle" liegen, so:



Folglich müssten wir, wenn die erste Figur die allein normale seyn soll, um naturgemäss zu denken, weniger denken, als wir wissen, und unbestimmt denken, während wir bestimmt wissen. Diese Annahme hat zu viel gegen sich. Ueberhaupt also ist zu leugnen, dass wir, beim Schliessen in der zweiten und dritten Figur, im Stillen einen Satz umkehren. Vielmehr stellt die dritte und auch die zweite Figur einen eben so vernunftgemässen Gedankenprocess dar, wie die erste. Betrachten wir jetzt noch ein Beispiel der andern Art der dritten Figur, wo die Trennbarkeit der beiden Prädikate das Ergebniss ist; weshalb hier eine Prämisse negirend seyn muss:

Kein Buddhaist glaubt einen Gott;
Einige Buddhaisten sind vernünftig:
Also glauben einige Vernünftige keinen Gott.

Wie in den obigen Beispielen die *Vereinbarkeit*, so ist jetzt die *Trennbarkeit* zweier Eigenschaften das Problem der Reflexion, welches auch hier dadurch entschieden wird, dass man sie an *einem* Subjekt vergleicht und an diesem die *eine* ohne die *andere* nachweist: dadurch erreicht man seinen Zweck unmittelbar, während man ihn durch die erste Figur nur mittelbar erreichen könnte. Denn um den Schluss auf diese zu reduziren, müsste man die Minor umkehren, mithin sagen: „Einige Vernünftige sind Buddhaisten", welches nur ein verfehlter Ausdruck des Sinnes derselben wäre, als welcher besagt: „Einige Buddhaisten sind denn doch wohl vernünftig."

Als das leitende Princip dieser Figur stelle ich

demnach auf: für die bejahenden Modi: ejusdem rei notae, modo sit altera universalis, sibi invicem sunt notae particulares: und für die verneinenden Modi: nota rei competens, notae eidem repugnanti, particulariter repugnat, modo sit altera universalis. Zu deutsch: Werden von einem Subjekte zwei Prädikate bejaht, und zwar wenigstens eines allgemein, so werden sie auch von einander partikulär bejaht; hingegen partikulär verneint, sobald eines derselben dem Subjekt widerspricht, von dem das andere bejaht wird: nur muss Jenes oder Dieses allgemein geschehen.

In der *vierten Figur* soll nun das Subjekt der Major mit dem Prädikat der Minor verglichen werden: allein in der Konklusion müssen Beide ihren Werth und ihre Stelle wieder vertauschen, so dass als Prädikat auftritt, was in der Major Subjekt war und als Subjekt, was in der Minor Prädikat war. Hieran wird sichtbar, dass diese Figur bloss die muthwillig auf den Kopf gestellte *erste*, keineswegs aber der Ausdruck eines wirklichen und der Vernunft natürlichen Gedankenganges ist.

Hingegen sind die drei ersten Figuren der Ektypos dreier wirklicher und wesentlich verschiedener Denkoperationen. Diese haben das Gemeinsame, dass sie in der Vergleichung zweier Urtheile bestehen; aber eine solche wird nur dann fruchtbar, wann sie *einen* Begriff gemeinschaftlich haben. Diesen können wir, wenn wir uns die Prämissen unter dem Bilde zweier Stäbe versinnlichen, als einen Haken denken, der sie mit einander verbindet: ja man könnte, beim Vortrage, sich solcher Stäbe bedienen. Die drei Figuren unterscheiden sich hingegen dadurch, dass jene Urtheile verglichen werden entweder hinsichtlich ihrer beiden Subjekte, oder aber ihrer beiden Prädikate, oder endlich hinsichtlich des Subjekts des einen und des Prädikats des andern. Da nun jeder Begriff bloss sofern er bereits Theil eines Urtheils ist die Eigenschaft hat, Subjekt oder Prädikat zu seyn; so bestätigt dies meine Ansicht, dass im Syllogismus zunächst nur Urtheile verglichen werden, Begriffe aber bloss sofern sie Theile von Urtheilen sind. Beim Vergleich zweier Urtheile

kommt es aber wesentlich darauf an, in Hinsicht *auf was* man sie vergleicht, nicht aber darauf, *wodurch* man sie vergleicht: jenes sind die disparaten Begriffe derselben, letzteres der Medius, d. h. der in beiden identische Begriff. Es ist daher nicht der rechte Gesichtspunkt, den *Lambert*, ja eigentlich schon *Aristoteles* und fast alle Neueren genommen haben, bei der Analyse der Schlüsse vom *Medius* auszugehen, ihn zur Hauptsache und seine Stellung zum wesentlichen Charakter der Schlüsse zu machen. Vielmehr ist seine Rolle nur eine sekundäre und seine Stellung eine Folge des logischen Werthes der im Syllogismus eigentlich zu vergleichenden Begriffe. Diese sind zweien Substanzen, die chemisch zu prüfen wären, zu vergleichen, der Medius aber dem Reagens, an welchem sie geprüft werden. Er nimmt daher allemal die Stelle ein, welche die zu vergleichenden Begriffe leer lassen, und kommt in der Konklusion nicht mehr vor. Er wird gewählt je nachdem sein Verhältniss zu beiden Begriffen bekannt ist und er sich zu der einzunehmenden Stelle eignet: daher kann man ihn in vielen Fällen auch beliebig gegen einen andern vertauschen, ohne dass es den Syllogismus affizirt: z. B. in dem Schluss:

Alle Menschen sind sterblich;
Kajus ist ein Mensch:

kann ich den Medius „Mensch" vertauschen mit „animalische Wesen". In dem Schluss:

Alle Diamanten sind Steine:
Alle Diamanten sind brennbar:

kann ich den Medius „Diamant" vertauschen mit „Anthracit". Als äusseres Merkmal, daran man sogleich die Figur eines Schlusses erkennt, ist allerdings der Medius sehr brauchbar. Aber zum Grundcharakter einer zu erklärenden Sache muss man ihr Wesentliches nehmen: dieses ist hier aber, ob man zwei Sätze zusammenstellt, um ihre Prädikate, oder ihre Subjekte, oder das Prädikat des einen und das Subjekt des andern zu vergleichen.

Also um als Prämissen eine Konklusion zu erzeugen, müssen zwei Urtheile einen gemeinschaftlichen Begriff

haben, ferner nicht beide verneinend, auch nicht beide partikular seyn, endlich im Fall die beiden in ihnen zu vergleichenden Begriffe ihre Subjekte sind, dürfen sie auch nicht beide bejahend seyn.

Als ein Sinnbild des Syllogismus kann man die Voltaische Säule betrachten: ihr Indifferenzpunkt in der Mitte stellt den Medius vor, der das Zusammenhaltende der beiden Prämissen ist, vermöge dessen sie Schlusskraft haben: die beiden disparaten Begriffe hingegen, welche eigentlich das zu Vergleichende sind, werden durch die beiden heterogenen Pole der Säule dargestellt: erst indem diese, mittelst ihrer beiden Leitungsdrähte, welche die Kopula der beiden Urtheile versinnlichen, zusammengebracht werden, springt bei ihrer Berührung der Funke, — das neue Licht der Konklusion hervor.

*

KAPITEL 11 *).

ZUR RHETORIK.

BEREDSAMKEIT ist die Fähigkeit, unsere Ansicht einer Sache, oder unsere Gesinnung hinsichtlich derselben, auch in Andern zu erregen, unser Gefühl darüber in ihnen zu entzünden und sie so in Sympathie mit uns zu versetzen; dies Alles aber dadurch, dass wir, mittelst Worten, den Strom unserer Gedanken in ihren Kopf leiten, mit solcher Gewalt, dass er den ihrer eigenen von dem Gange, den sie bereits genommen, ablenkt, und in seinen Lauf mit fortreisst. Dies Meisterstück wird um so grösser seyn, je mehr der Gang ihrer Gedanken vorher von dem unserigen abwich. Hieraus wird leicht begreiflich, warum die eigene Überzeugung und die Leidenschaft beredt macht, und überhaupt Beredsamkeit mehr Gabe der Natur, als

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zum Schlusse des §. 9 des ersten Bandes. [S. 48 d. A.]

Werk der Kunst ist: doch wird auch hier die Kunst die Natur unterstützen.

Um einen Andern von einer Wahrheit, die gegen einen von ihm festgehaltenen Irrthum streitet, zu überzeugen, ist die erste zu befolgende Regel eine leichte und natürliche: *man lasse die Prämissen vorangehen, die Konklusion aber folgen.* Dennoch wird diese Regel selten beobachtet, sondern umgekehrt verfahren; weil Eifer, Hastigkeit und Rechthaberei uns treiben, die Konklusion, laut und gellend, dem am entgegengesetzten Irrthum Hängenden entgegen zu schreien. Dies macht ihn leicht kopfscheu, und nun stemmt er seinen Willen gegen alle Gründe und Prämissen, von denen er schon weiss, zu welcher Konklusion sie führen. Daher soll man vielmehr die Konklusion völlig verdeckt halten und allein die Prämissen geben, deutlich, vollständig, allseitig. Wo möglich spreche man sogar die Konklusion gar nicht aus: sie wird sich in der Vernunft der Hörer nothwendig und gesetzmässig von selbst einfinden, und die so in ihnen selbst geborene Ueberzeugung wird um so aufrichtiger, zudem von Selbstgefühl, statt von Beschämung, begleitet seyn. In schwierigen Fällen kann man sogar die Miene machen, zu einer ganz entgegengesetzten Konklusion, als die man wirklich beabsichtigt, gelangen zu wollen. Ein Muster dieser Art ist die berühmte Rede des Antonius im „Julius Cäsar" von Shakespeare.

Beim Vertheidigen einer Sache versehen Viele es darin, dass sie alles Ersinnliche, was sich dafür sagen lässt, getrost vorbringen, Wahres, Halbwahres und bloss Scheinbares durcheinander. Aber das Falsche wird bald erkannt, oder doch gefühlt, und verdächtigt nun auch das mit ihm zusammen vorgetragene Triftige und Wahre: man gebe also dieses rein und allein, und hüte sich, eine Wahrheit mit unzulänglichen und daher, sofern sie als zulänglich aufgestellt werden, sophistischen Gründen zu vertheidigen: denn der Gegner stösst diese um und gewinnt dadurch den Schein, auch die darauf gestützte Wahrheit selbst umgestossen zu haben: d. h. er macht argumenta ad hominem als argumenta ad rem geltend. Zu weit, auf

der andern Seite, gehen vielleicht die Chinesen, indem sie folgenden Spruch haben: „Wer beredt ist und eine scharfe Zunge hat, mag immer die Hälfte eines Satzes unausgesprochen lassen; und wer das Recht auf seiner Seite hat, kann drei Zehntel seiner Behauptung getrost nachgeben."

*

KAPITEL 12*).

ZUR WISSENSCHAFTSLEHRE.

AUS der in sämmtlichen vorhergegangenen Kapiteln gegebenen Analyse der verschiedenen Funktionen unseres Intellekts erhellt, dass zu einem regelrechten Gebrauch desselben, sei es in theoretischer oder in praktischer Absicht, Folgendes erforderlich ist: 1) die richtige anschauende Auffassung der in Betracht genommenen realen Dinge und aller ihrer wesentlichen Eigenschaften und Verhältnisse, also aller *Data*. 2) Die Bildung richtiger *Begriffe* aus diesen, also die *Zusammenfassung* jener Eigenschaften unter richtige Abstrakta, welche jetzt das Material des nachfolgenden Denkens werden. 3) Die Vergleichung dieser Begriffe, theils mit dem Angeschauten, theils unter sich, theils mit dem übrigen Vorrath von Begriffen: so dass richtige, zur Sache gehörige und diese vollständig befassende und erschöpfende *Urtheile* daraus hervorgehen: also richtige *Beurtheilung* der Sache. 4) Die Zusammenstellung, oder *Kombination* dieser Urtheile zu Prämissen von *Schlüssen:* diese kann nach Wahl und Anordnung der Urtheile sehr verschieden ausfallen und doch ist das eigentliche *Resultat* der ganzen Operation zunächst von ihr abhängig. Es kommt hiebei darauf an, dass, aus so vielen möglichen Kombinationen jener verschiedenen zur Sache gehörigen Urtheile, die freie Ueberlegung gerade die

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 14 des ersten Bandes. [S. 77 d. A.]

zweckdienlichen und entscheidenden treffe. — Ist aber bei der ersten Funktion, also bei der anschauenden Auffassung der Dinge und Verhältnisse, irgend ein wesentlicher Punkt übersehen worden; so kann die Richtigkeit aller nachfolgenden Operationen des Geistes doch nicht verhindern, dass das Resultat falsch ausfalle: denn dort liegen die *Data*, der Stoff der ganzen Untersuchung. Ohne die Gewissheit, dass diese richtig und vollständig beisammen seien, soll man sich, in wichtigen Dingen, jeder definitiven Entscheidung enthalten. —

Ein Begriff ist *richtig;* ein Urtheil *wahr;* ein Körper *real;* ein Verhältniss *evident.* — Ein Satz von unmittelbarer Gewissheit ist ein *Axiom.* Nur die Grundsätze der Logik und die aus der Anschauung a priori geschöpften der Mathematik, endlich auch das Gesetz der Kausalität, haben unmittelbare Gewissheit. — Ein Satz von mittelbarer Gewissheit ist ein *Lehrsatz*, und das dieselbe Vermittelnde ist der Beweis. — Wird einem Satz, der keine unmittelbare Gewissheit hat, eine solche beigelegt; so ist er eine petitio principii. — Ein Satz, der sich unmittelbar auf die empirische Anschauung beruft, ist eine *Assertion:* seine Konfrontation mit derselben verlangt Urtheilskraft. — Die empirische Anschauung kann zunächst nur *einzelne*, nicht aber allgemeine Wahrheiten begründen: durch vielfache Wiederholung und Bestätigung erhalten solche zwar auch Allgemeinheit, jedoch nur eine komparative und prekäre, weil sie immer noch der Anfechtung offensteht. — Hat aber ein Satz absolute Allgemeingültigkeit; so ist die Anschauung, auf die er sich beruft, keine empirische, sondern a priori. Vollkommen sichere Wissenschaften sind demnach allein Logik und Mathematik: sie lehren uns aber auch eigentlich nur, was wir schon vorher wussten. Denn sie sind blosse Verdeutlichungen des uns a priori Bewussten, nämlich der Formen unseres eigenen Erkennens, die eine der des denkenden, die andere der des anschauenden. Wir spinnen sie daher ganz aus uns selbst heraus. Alles andere Wissen ist empirisch.

Ein *Beweis* beweist *zu viel*, wenn er sich auf Dinge

oder Fälle erstreckt, von denen das zu Beweisende offenbar nicht gilt, daher er durch diese apagogisch widerlegt wird. — Die Deductio ad absurdum besteht eigentlich darin, dass man, die aufgestellte falsche Behauptung zum Obersatze nehmend und eine richtige Minor hinzufügend, eine Konklusio erhält, welche erfahrungsmässigen Thatsachen oder unbezweifelbaren Wahrheiten widerspricht. Auf einem Umwege aber muss eine solche für jede falsche Lehre möglich seyn; sofern der Verfechter dieser doch wohl irgend eine Wahrheit erkennt und zugiebt: denn alsdann müssen die Folgerungen aus dieser und andererseits die aus der falschen Behauptung sich so weit fortführen lassen, bis zwei Sätze sich ergeben, die einander geradezu widersprechen. Von diesem schönen Kunstgriff ächter Dialektik finden wir im Plato viele Beispiele.

Eine *richtige Hypothese* ist nichts weiter, als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und innern Zusammenhang intuitiv aufgefasst hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht.

Den Gegensatz der *analytischen* und *synthetischen Methode* finden wir schon beim *Aristoteles* angedeutet, deutlich beschrieben jedoch vielleicht zuerst beim *Proklos*, als welcher ganz richtig sagt: Μεθοδοι δε παραδιδονται· καλλιστη μεν ἡ δια της αναλυσεως επ᾽ αρχην ὁμολογουμενην αναγουσα το ζητουμενον· ἡν και Πλατων, ὡς φασι, Λαοδαμαντι παρεδωκεν. κ. τ. λ. (Methodi traduntur sequentes: pulcherrima quidem ea, quae per analysin quaesitum refert ad principium, de quo jam convenit; quam etiam Plato Laodamanti tradidisse dicitur). In primum Euclidis librum, L. III. Allerdings besteht die analytische Methode im Zurückführen des Gegebenen auf ein zugestandenes Princip: die synthetische hingegen in dem Ableiten aus einem solchen. Sie haben daher Analogie mit der, Kapitel 9 erörterten επαγωγη und απαγωγη; nur dass letztere nicht auf das Begründen, sondern stets auf das Umstossen von Sätzen gerichtet ist. Die analytische Methode geht von den Thatsachen, dem Besondern, zu den Lehrsätzen,

dem Allgemeinen, oder von den Folgen zu den Gründen; die andere umgekehrt. Daher wäre es viel richtiger, sie als *die induktive und die deduktive Methode* zu bezeichnen: denn die hergebrachten Namen sind unpassend und drücken die Sache schlecht aus.

Wollte ein Philosoph damit anfangen, die Methode, nach der er philosophiren will, sich auszudenken; so gliche er einem Dichter, der zuerst sich eine Aesthetik schriebe, um sodann nach dieser zu dichten: Beide aber glichen einem Menschen, der zuerst sich ein Lied sänge und hinterher danach tanzte. Der denkende Geist muss seinen Weg aus ursprünglichem Triebe finden: Regel und Anwendung, Methode und Leistung müssen, wie Materie und Form, unzertrennlich auftreten. Aber nachdem man angelangt ist, mag man den zurückgelegten Weg betrachten. Aesthetik und Methodologie sind, ihrer Natur nach, jünger als Poesie und Philosophie; wie die Grammatik jünger ist als die Sprache, der Generalbass jünger als die Musik, die Logik jünger als das Denken.

Hier finde beiläufig eine Bemerkung ihre Stelle, durch die ich einem einreissenden Verderb, so lange es noch Zeit ist, Einhalt thun möchte. — Dass das Lateinische aufgehört hat, die Sprache aller wissenschaftlichen Untersuchungen zu seyn, hat den Nachtheil, dass es nicht mehr eine unmittelbar gemeinsame wissenschaftliche Litteratur für ganz Europa giebt, sondern Nationallitteraturen; wodurch dann jeder Gelehrte zunächst auf ein viel kleineres, zudem in nationalen Einseitigkeiten und Vorurtheilen befangenes Publikum beschränkt ist. Sodann muss er jetzt die vier europäischen Hauptsprachen, neben den beiden alten, erlernen. Hiebei nun wird es ihm eine grosse Erleichterung seyn, dass die termini technici aller Wissenschaften (mit Ausnahme der Mineralogie), als ein Erbtheil von unsern Vorgängern, Lateinisch oder Griechisch sind. Daher auch alle Nationen diese weislich beibehalten. Nur die Deutschen sind auf den unglücklichen Einfall gerathen, die termini technici aller Wissenschaften verdeutschen zu wollen. Dies hat zwei grosse Nachtheile. Erstlich wird der fremde

und auch der deutsche Gelehrte genöthigt, alle Kunstausdrücke seiner Wissenschaft zwei Mal zu erlernen, welches, wo deren viele sind, z. B. in der Anatomie, unglaublich mühsam und weitläufig ist. Wären die andern Nationen nicht, in diesem Stücke, klüger als die Deutschen; so hätten wir die Mühe, jeden terminus technicus fünf Mal zu erlernen. Fahren die Deutschen damit fort; so werden die auswärtigen Gelehrten die, überdies meistens viel zu ausführlichen, dazu in einem nachlässigen, schlechten, oft auch noch affektirten und geschmackwidrigen Stile, häufig auch mit einer unartigen Rücksichtslosigkeit gegen den Leser und dessen Bedürfnisse abgefassten Bücher derselben vollends ungelesen lassen. — Zweitens sind jene Verdeutschungen der termini technici fast durchgängig lange, zusammengeflickte, ungeschickt gewählte, schleppende, dumpftönende, sich von der übrigen Sprache nicht scharf absondernde Worte, welche daher sich dem Gedächtniss schwer einprägen, während die von den alten, unvergesslichen Urhebern der Wissenschaften gewählten Griechischen und Lateinischen Ausdrücke die sämmtlichen entgegengesetzten guten Eigenschaften haben und durch ihren sonoren Klang sich leicht einprägen. Was für ein hässliches, kakophonisches Wort ist nicht schon „Stickstoff“ statt Azot! „Verbum, Substantiv, Adjektiv“, behält und unterscheidet sich doch leichter, als Zeitwort, Nennwort, Beiwort, oder gar „Umstandswort“ statt Adverbium. Ganz unausstehlich und dazu noch gemein und barbiergesellenhaft ist es in der Anatomie. Schon „Pulsader und Blutader“ sind der augenblicklichen Verwechselung leichter ausgesetzt, als Arterie und Vene: aber vollends verwirrend sind Ausdrücke wie „Fruchthälter, Fruchtgang und Fruchtleiter“ statt uterus, vagina und tuba Faloppii, die doch jeder Arzt kennen muss und mit denen er in allen Europäischen Sprachen ausreicht; desgleichen „Speiche und Ellenbogenröhre“ statt radius und ulna, die ganz Europa seit Jahrtausenden versteht: wozu also jene ungeschickte, verwirrende, schleppende, ja abgeschmackte Verdeutschung? Nicht weniger widerlich

ist die Uebersetzung der Kunstausdrücke in der Logik, wo denn unsere genialen Philosophieprofessoren die Schöpfer einer neuen Terminologie sind und fast Jeder seine eigene hat: bei G. E. Schulze z. B. heisst das Subjekt „Grundbegriff", das Prädikat „Beilegungsbegriff": da giebt es „Beilegungsschlüsse, Voraussetzungsschlüsse und Entgegensetzungsschlüsse", die Urtheile haben „Grösse, Beschaffenheit, Verhältniss und Zuverlässigkeit" d. h. Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Dieselbe widerwärtige Wirkung jener Deutschthümelei wird man in allen Wissenschaften finden. — Die Lateinischen und Griechischen Ausdrücke haben zudem noch den Vorzug, dass sie den wissenschaftlichen Begriff als einen solchen stämpeln und ihn aussondern aus den Worten des gemeinen Verkehrs und den diesen anklebenden Ideenassociationen; während z. B. „Speisebrei", statt Chymus, von der Kost kleiner Kinder zu reden, und „Lungensack", statt pleura, nebst „Herzbeutel", statt pericardium, eher von Metzgern als von Anatomen herzurühren scheint. Endlich hängt an den antiken terminis technicis die unmittelbarste Nothwendigkeit der Erlernung der alten Sprachen, welche durch den Gebrauch der lebenden zu gelehrten Untersuchungen mehr und mehr in Gefahr geräth, beseitigt zu werden. Kommt es aber dahin, verschwindet der an die Sprachen gebundene Geist der Alten aus dem gelehrten Unterricht; dann wird Rohheit, Plattheit und Gemeinheit sich der ganzen Litteratur bemächtigen. Denn die Werke der Alten sind der Nordstern für jedes künstlerische oder litterarische Streben: geht der euch unter; so seid ihr verloren. Schon jetzt merkt man an dem jämmerlichen und läppischen Stil der meisten Schreiber, dass sie nie Latein geschrieben haben. Sehr passend nennt man die Beschäftigung mit den Schriftstellern des Alterthums *Humanitätsstudien:* denn durch sie wird der Schüler zuvörderst wieder ein *Mensch*, indem er eintritt in die Welt, die noch rein war von allen Fratzen des Mittelalters und der Romantik, welche nachher in die Europäische Menschheit so tief eindrangen, dass auch noch jetzt jeder damit betüncht

zur Welt kommt und sie erst abzustreifen hat, um nur zuvörderst wieder *ein Mensch* zu werden. Denkt nicht, dass eure moderne Weisheit jene Weihe *zum Menschen* je ersetzen könne: ihr seid nicht, wie die Griechen und Römer, geborene Freie, unbefangene Söhne der Natur. Ihr seid zunächst die Söhne und Erben des rohen Mittelalters und seines Unsinns, des schändlichen Pfaffentrugs und des halb brutalen, halb geckenhaften Ritterwesens. Geht es gleich mit beiden jetzt allgemach zu Ende, so könnt ihr darum doch noch nicht auf eigenen Füssen stehen. Ohne die Schule der Alten wird eure Litteratur in gemeines Geschwätze und platte Philisterei ausarten. — Aus allen diesen Gründen also ist es mein wohlgemeinter Rath, dass man der oben gerügten Deutschmichelei ungesäumt ein Ende mache.

Ferner will ich hier die Gelegenheit nehmen, das Unwesen zu rügen, welches seit einigen Jahren, auf unerhörte Weise, mit der deutschen Rechtschreibung getrieben wird. Die Skribler, in jeder Gattung, haben nämlich so etwas vernommen von Kürze des Ausdrucks, wissen jedoch nicht, dass diese besteht in sorgfältigem Weglassen alles Ueberflüssigen, wozu denn freilich ihre ganze Schreiberei gehört; sondern vermeinen es dadurch zu erzwingen, dass sie die Worte beschneiden, wie die Gauner die Münzen, und jede Silbe, die ihnen überflüssig scheint, weil sie den Werth derselben nicht fühlen, ohne Weiteres abknappen. Z. B. unsere Vorfahren haben, mit richtigem Takt, „Beweis“ und „Verweis“, hingegen „Nachweisung“ gesagt: der feine Unterschied, analog dem zwischen „Versuch“ und „Versuchung“, „Betracht“ und „Betrachtung“, ist den dicken Ohren und dicken Schädeln nicht fühlbar; daher sie das Wort „Nachweis“ erfunden haben, welches sogleich in allgemeinen Gebrauch gekommen ist: denn dazu gehört nur, dass ein Einfall recht plump und ein Schnitzer recht grob sei. Demgemäss ist die gleiche Amputation bereits an unzähligen Worten vorgenommen worden: z. B. statt „Untersuchung“ schreibt man „Untersuch“, ja, gar statt „allmälig, mälig“, statt „beinahe, nahe“, statt „beständig, ständig“. Un-

terfinge sich ein Franzose près statt presque, ein Engländer most statt almost zu schreiben; so würde er einstimmig als ein Narr verlacht werden: in Deutschland aber gilt man durch so etwas für einen originellen Kopf. Chemiker schreiben bereits „löslich und unlöslich" statt „unauflöslich" und werden damit, wenn ihnen nicht die Grammatiker auf die Finger schlagen, die Sprache um ein werthvolles Wort bestehlen: *löslich* sind Knoten, Schuhriemen, auch Konglomerate, deren Cäment erweicht wird, und alles diesem Analoge: *auflöslich* hingegen ist was in einer Flüssigkeit ganz verschwindet, wie Salz im Wasser. „Auflösen" ist der terminus ad hoc, welcher Dies und nichts Anderes besagt, einen bestimmten Begriff aussondernd: den aber wollen unsere scharfsinnigen Sprachverbesserer in die allgemeine Spülwanne „Lösen" giessen: konsequenter Weise müssten sie dann auch statt „ablösen (von Wachen), auslösen, einlösen" u. s. w. überall „lösen" setzen, und in diesem, wie in jenem Fall der Sprache die Bestimmtheit des Ausdrucks benehmen. Aber die Sprache um ein Wort ärmer machen heisst das Denken der Nation um einen Begriff ärmer machen. Dahin aber tendiren die vereinten Bemühungen fast aller unserer Bücherschreiber seit zehn bis zwanzig Jahren: denn was ich hier an *einem* Beispiele gezeigt habe, liesse sich an hundert andern nachweisen, und die niederträchtigste Silbenknickerei grassirt wie eine Seuche. Die Elenden zählen wahrhaftig die Buchstaben und nehmen keinen Anstand, ein Wort zu verkrüppeln, oder eines in falschem Sinne zu gebrauchen, sobald nur zwei Buchstaben dabei zu lukriren sind. Wer keiner neuen Gedanken fähig ist, will wenigstens neue Worte zu Markte bringen, und jeder Tintenklexer hält sich berufen, die Sprache zu verbessern. Am unverschämtesten treiben es die Zeitungsschreiber, und da ihre Blätter, vermöge der Trivialität ihres Inhalts, das allergrösste Publikum, ja ein solches haben, das grösstentheils nichts Anderes liest; so droht durch sie der Sprache grosse Gefahr; daher ich ernstlich anrathe, sie einer orthographischen Censur zu unterwerfen, oder sie für jedes ungebräuchliche, oder ver-

stümmelte Wort eine Strafe bezahlen zu lassen: denn was könnte unwürdiger seyn, als dass Sprachumwandelungen vom allerniedrigsten Zweige der Litteratur ausgiengen? Die Sprache, zumal eine relative Ursprache, wie die Deutsche, ist das köstlichste Erbtheil der Nation und dabei ein überaus komplicirtes, leicht zu verderbendes und nicht wieder herzustellendes Kunstwerk, daher ein noli me tangere. Andere Völker haben dies gefühlt und haben gegen ihre, obwohl viel unvollkommneren Sprachen grosse Pietät bewiesen: daher ist Dante's und Petrarca's Sprache nur in Kleinigkeiten von der heutigen verschieden, Montaigne noch ganz lesbar, und so auch Shakespeare in seinen ältesten Ausgaben. — Dem Deutschen ist es sogar gut, etwas lange Worte im Munde zu haben: denn er denkt langsam und sie geben ihm Zeit zum Besinnen. Aber jene eingerissene Sprachökonomie zeigt sich in noch mehreren charakteristischen Phänomenen: sie setzen z. B., gegen alle Logik und Grammatik, das Imperfektum statt des Perfektums und Plusquamperfektums; sie stecken oft das Auxiliarverbum in die Tasche; sie brauchen den Ablativ statt des Genitivs; sie machen, um ein Paar logische Partikeln zu lukriren, so verflochtene Perioden, dass man sie vier Mal lesen muss, um hinter den Sinn zu kommen: denn bloss das Papier, nicht die Zeit des Lesers wollen sie sparen: bei Eigennamen deuten sie, ganz hottentottisch, den Kasus weder durch Flexion, noch Artikel an: der Leser mag ihn rathen. Besonders gern aber eskrokiren sie die doppelten Vokale und das tonverlängernde h, diese der Prosodie geweihten Buchstaben; welches Verfahren gerade so ist, wie wenn man aus dem Griechischen das η und ω verbannen und statt ihrer ε und ο setzen wollte. Wer nun Scham, Märchen, Mass, Spass schreibt, sollte auch Lon, Son, Stat, Sat, Jar, Al u. s. w. schreiben. Die Nachkommen aber werden, da ja die Schrift das Abbild der Rede ist, vermeinen, dass man auszusprechen hat, wie man schreibt: wonach dann von der Deutschen Sprache nur ein gekniffenes, spitzmäuliges, dumpfes Konsonantengeräusch übrig bleiben und alle Prosodie verloren gehen wird. Sehr beliebt ist

auch, wegen Ersparniss eines Buchstabens, die Schreibart „Literatur" statt der richtigen „Litteratur". Zu ihrer Vertheidigung wird das Particip des Verbums linere für den Ursprung des Wortes ausgegeben. Linere heisst aber *schmieren:* daher möchte für den grössten Theil der Deutschen Buchmacherei die beliebte Schreibart wirklich die richtige seyn; so dass man eine sehr kleine Litteratur und eine sehr ausgedehnte Literatur unterscheiden könnte. — Um kurz zu schreiben, veredele man seinen Stil und vermeide alles unnütze Gewäsche und Gekaue: da braucht man nicht, des theuren Papiers halber, Silben und Buchstaben zu eskrokiren. Aber so viele unnütze Seiten, unnütze Bogen, unnütze Bücher zu schreiben, und dann diese Zeit- und Papiervergeudung an den unschuldigen Silben und Buchstaben wieder einbringen zu wollen, — das ist wahrlich der Superlativ Dessen, was man auf Englisch pennywise and poundfoolish nennt. — Zu beklagen ist es, dass keine Deutsche Akademie da ist, dem litterarischen Sanskülottismus gegenüber die Sprache in ihren Schutz zu nehmen, zumal in einer Zeit, wo auch die der alten Sprachen Unkundigen es wagen dürfen, die Presse zu beschäftigen. Ueber den ganzen, heut zu Tage mit der Deutschen Sprache getriebenen, unverzeihlichen Unfug habe ich mich des Weiteren ausgelassen in meinen Parergis, Bd. II, Kap. 23. —

Von der bereits in meiner Abhandlung „Ueber den Satz vom Grunde", §. 51, vorgeschlagenen und auch hier, §. 7 und 15 des ersten Bandes*), wieder berührten, obersten *Einteilung der Wissenschaften*, nach der in ihnen vorherrschenden Gestalt des Satzes vom Grunde will ich eine kleine Probe hierhersetzen, die jedoch ohne Zweifel mancher Verbesserung und Vervollständigung fähig seyn wird.

I. Reine Wissenschaften a priori.
1. Die Lehre vom Grunde des Seyns.
a) im Raum: Geometrie.
b) in der Zeit: Arithmetik und Algebra.
2. Die Lehre vom Grunde des Erkennens: Logik.
II. Empirische oder Wissenschaften a posteriori.

*) S. 31 u. S. 86 d. A.

Sämmtlich nach dem Grunde des Werdens, d. i. dem Gesetz der Kausalität, und zwar nach dessen drei Modis.

1. Die Lehre von den Ursachen:
   a) Allgemeine: Mechanik, Hydrodynamik, Physik, Chemie.
   b) Besondere: Astronomie, Mineralogie, Geologie, Technologie, Pharmacie.
2. Die Lehre von den Reizen:
   a) Allgemeine: Physiologie der Pflanzen und Thiere, nebst deren Hülfswissenschaft Anatomie.
   b) Besondere: Botanik, Zoologie, Zootomie, vergleichende Physiologie, Pathologie, Therapie.
3. Die Lehre von den Motiven:
   a) Allgemeine: Ethik, Psychologie.
   b) Besondere: Rechtslehre, Geschichte.

Die Philosophie oder Metaphysik, als Lehre vom Bewusstseyn und dessen Inhalt überhaupt, oder vom Ganzen der Erfahrung als solcher tritt nicht in die Reihe; weil sie nicht ohne Weiteres der Betrachtung, die der Satz vom Grunde heischt, nachgeht, sondern zuvörderst diesen selbst zum Gegenstande hat. Sie ist als der Grundbass aller Wissenschaften anzusehen, ist aber höherer Art als diese und der Kunst fast so sehr als der Wissenschaft verwandt. — Wie in der Musik jede einzelne Periode dem Ton entsprechen muss, zu welchem der Grundbass eben fortgeschritten ist; so wird jeder Schriftsteller, nach Maassgabe seines Faches, das Gepräge der zu seiner Zeit herrschenden Philosophie tragen. — Ueberdies aber hat jede Wissenschaft noch ihre specielle Philosophie: daher man von einer Philosophie der Botanik, der Zoologie, der Geschichte usw. redet. Hierunter ist vernünftigerweise nichts Anderes zu verstehen, als die Hauptresultate jeder Wissenschaft selbst, vom höchsten, d. h. allgemeinsten Standpunkt aus, der innerhalb derselben möglich ist, betrachtet und zusammengefasst. Diese allgemeinsten Ergebnisse schliessen sich unmittelbar an die allgemeine Philosophie an, indem sie ihr wichtige Data liefern und sie der Mühe überheben, diese im philosophisch unbearbeiteten Stoffe der Specialwissenschaften selbst zu suchen. Diese Specialphilo-

sophien stehen demnach vermittelnd zwischen ihren speziellen Wissenschaften und der eigentlichen Philosophie. Denn da diese die allgemeinsten Aufschlüsse über das Ganze der Dinge zu ertheilen hat; so müssen solche auch auf das Einzelne jeder Art derselben herabgeführt und angewandt werden können. Die Philosophie jeder Wissenschaft entsteht inzwischen unabhängig von der allgemeinen Philosophie, nämlich aus den Datis ihrer eigenen Wissenschaft selbst: daher sie nicht zu warten braucht, bis jene endlich gefunden worden; sondern schon vorher ausgearbeitet, zur wahren allgemeinen Philosophie jedenfalls passen wird. Diese hingegen muss Bestätigung und Erläuterung erhalten können aus den Philosophien der einzelnen Wissenschaften: denn die allgemeinste Wahrheit muss durch die specielleren belegt werden können. Ein schönes Beispiel der Philosophie der Zoologie hat *Goethe* geliefert an seinen Reflexionen über *Dalton's* und *Pander's* Skelette der Nagethiere. (Hefte zur Morphologie, 1824.) Aehnliche Verdienste um dieselbe Wissenschaft haben *Kielmayer*, *Delamark*, *Geoffroy St. Hilaire*, *Cüvier* u. a. m., sofern sie Alle die durchgängige Analogie, die innere Verwandtschaft, den bleibenden Typus und den gesetzmässigen Zusammenhang der thierischen Gestalten hervorgehoben haben. — Empirische Wissenschaften, rein ihrer selbst wegen und ohne philosophische Tendenz betrieben, gleichen einem Antlitz ohne Augen. Sie sind inzwischen eine passende Beschäftigung für gute Kapacitäten, denen jedoch die höchsten Fähigkeiten abgehen, welche auch eben den minutiosen Forschungen solcher Art hinderlich sein würden. Solche koncentriren ihre ganze Kraft und ihr gesammtes Wissen auf ein einziges abgestecktes Feld, in welchem sie daher, unter der Bedingung gänzlicher Unwissenheit in allem Uebrigen, die möglichst vollständige Erkenntniss erlangen können; während der Philosoph alle Felder übersehen, ja, in gewissem Grad darauf zu Hause seyn muss; wobei diejenige Vollkommenheit, welche man nur durch das Detail erlangt, nothwendig ausgeschlossen bleibt. Dafür aber sind Jene den Genfer Arbeitern

zu vergleichen, deren Einer lauter Räder, der Andere lauter Federn, der Dritte lauter Ketten macht; der Philosoph hingegen dem Uhrmacher, der aus dem Allen erst ein Ganzes hervorbringt, welches Bewegung und Bedeutung hat. Auch kann man sie den Musicis im Orchester vergleichen, jeder von welchen Meister auf seinem Instrument ist, den Philosophen hingegen dem Kapellmeister, der die Natur und Behandlungsweise jedes Instruments kennen muss, ohne jedoch sie alle, oder auch nur eines, in grosser Vollkommenheit, zu spielen. *Skotus Erigena* begreift alle Wissenschaften unter dem Namen Scientia, im Gegensatz der Philosophie, welche er Sapientia nennt. Aber ein überaus glückliches und pikantes Gleichniss des Verhältnisses beider Arten geistiger Bestrebungen zueinander haben die Alten so oft wiederholt, dass man nicht mehr weiss, wem es angehört. Diogenes Laertius (II, 79) schreibt es dem Aristippos zu, Stobäos (Floril. tit. IV, 110) dem Ariston Chios, dem Aristoteles sein Scholiast (S. 8 der Berliner Ausgabe), Plutarch aber (De puer. educ. c. 10) dem Bion, qui ajebat, sicut Penelopes proci, quum non possent cum Penelope concumbere, rem cum ejus ancillis habuissent; ita qui philosophiam nequeunt apprehendere, eos in aliis nullius pretii disciplinis sese conterere. In unserm überwiegend empirischen und historischen Zeitalter kann die Erinnerung daran nicht schaden.

*

KAPITEL 13*).

ZUR METHODENLEHRE DER MATHEMATIK.

DIE Eukleidische Demonstrirmethode hat aus ihrem eigenen Schooss ihre treffendeste Parodie und Karikatur geboren, an der berühmten Streitigkeit über

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 15 des ersten Bandes [Seite 86 d. A.]

die Theorie der *Parallelen* und den sich jedes Jahr wiederholenden Versuchen, das elfte Axiom zu beweisen. Dieses nämlich besagt, und zwar durch das mittelbare Merkmal einer schneidenden dritten Linie, dass zwei sich gegen einander neigende (denn dies eben heisst „kleiner als zwei rechte seyn"), wenn genugsam verlängert, zusammentreffen müssen; welche Wahrheit nun zu komplicirt seyn soll, um für selbstevident zu gelten, daher sie eines Beweises bedarf, der nun aber nicht aufzubringen ist; eben weil es nichts Unmittelbareres giebt. Mich erinnert dieser Gewissensskrupel an die Schillersche Rechtsfrage:

„Jahre lang schon bedien' ich mich meiner Nase zum Riechen:
Hab' ich denn wirklich an sie auch ein erweisliches Recht?

ja, mir scheint, dass die logische Methode sich hiedurch bis zur Niaiserie steigere. Aber gerade durch die Streitigkeiten darüber, nebst den vergeblichen Versuchen, das *unmittelbar* Gewisse als bloss *mittelbar* gewiss darzustellen, tritt die Selbständigkeit und Klarheit der intuitiven Evidenz mit der Nutzlosigkeit und Schwierigkeit der logischen Ueberführung in einen Kontrast, der nicht weniger belehrend, als belustigend ist. Man will hier nämlich die unmittelbare Gewissheit deshalb nicht gelten lassen, weil sie keine bloss logische, aus dem Begriffe folgende, also allein auf dem Verhältniss des Prädikats zum Subjekt, nach dem Satze vom Widerspruch, beruhende ist. Nun ist aber jenes Axiom ein synthetischer Satz a priori und hat als solcher die Gewährleistung der reinen, nicht empirischen Anschauung, die eben so unmittelbar und sicher ist, wie der Satz vom Widerspruch selbst, von welchem alle Beweise ihre Gewissheit erst zur Lehn haben. Im Grunde gilt dies von jedem geometrischen Theorem, und es ist willkürlich, wo man hier die Gränze zwischen dem unmittelbar Gewissen und dem erst zu Beweisenden ziehen will. — Mich wundert, dass man nicht vielmehr das achte Axiom angreift. „Figuren, die sich decken, sind einander gleich". Denn das *Sichdecken* ist entweder eine blosse Tautolgie, oder etwas ganz Empirisches, welches nicht der reinen Anschau-

ung, sondern der äussern sinnlichen Erfahrung angehört. Es setzt nämlich Beweglichkeit der Figuren voraus: aber das Bewegliche im Raum ist allein die Materie. Mithin verlässt dies Provociren auf das Sichdecken den reinen Raum, das alleinige Element der Geometrie, um zum Materiellen und Empirischen überzugehen.

Die angebliche Ueberschrift des Platonischen Lehrsaals, Αγεωμετρητος μηδεις εισιτω, auf welche die Mathematiker so stolz sind, war ohne Zweifel dadurch motivirt, dass *Plato* die geometrischen Figuren als Mittelwesen zwischen den ewigen *Ideen* und den einzelnen Dingen ansah, wie dies *Aristoteles* in seiner Metaphysik öfter erwähnt (besonders I, c. 6, S. 887, 998 et Scholia, S. 827, Ed. Berol.). Ueberdies liess der Gegensatz zwischen jenen für sich bestehenden, ewigen Formen, oder *Ideen*, und den vergänglichen einzelnen Dingen sich an den geometrischen Figuren am leichtesten fasslich machen und dadurch der Grund legen zur Ideenlehre, welche der Mittelpunkt der Philosophie *Plato's*, ja, sein einziges ernstliches und entschiedenes theoretisches Dogma ist: beim Vortrag desselben ging er darum von der Geometrie aus. In gleichem Sinn wird uns gesagt, dass er die Geometrie als Vorübung betrachtete, durch welche der Geist der Schüler sich an die Beschäftigung mit unkörperlichen Gegenständen gewöhnte, nachdem derselbe bis dahin, im praktischen Leben, es nur mit körperlichen Dingen zu thun gehabt hatte (Schol. in Aristot., p. 12, 15). Dies also ist der Sinn, in welchem Plato die Geometrie den Philosophen empfahl: man ist daher nicht berechtigt, denselben weiter auszudehnen. Vielmehr empfehle ich, als Untersuchung des Einflusses der Mathematik auf unsere Geisteskräfte und ihres Nutzens für wissenschaftliche Bildung überhaupt, eine sehr gründliche und kenntnissreiche Abhandlung, in Form der Recension eines Buches von Whewell, in der Edinburgh' Review vom Januar 1836: ihr Verfasser, der sie später, zusammen mit einigen andern Abhandlungen, unter seinem Namen herausgegeben hat, ist W. *Hamilton*, Professor der Logik und Metaphysik in

Schottland. Dieselbe hat auch einen Deutschen Uebersetzer gefunden und ist für sich allein erschienen, unter dem Titel: „Ueber den Werth und Unwerth der Mathematik", aus dem Englischen, 1836. Das Ergebniss derselben ist, dass der Werth der Mathematik nur ein mittelbarer sei, nämlich in der Anwendung zu Zwekken, welche allein durch sie erreichbar sind, liege; an sich aber lasse die Mathematik den Geist da, wo sie ihn gefunden hat, und sei der allgemeinen Ausbildung und Entwickelung desselben keineswegs förderlich, ja sogar entschieden hinderlich. Dies Ergebniss wird nicht nur durch gründliche dianoiologische Untersuchung der mathematischen Geistesthätigkeit dargethan, sondern auch durch eine sehr gelehrte Anhäufung von Beispielen und Autoritäten befestigt. Der einzige unmittelbare Nutzen, welcher der Mathematik gelassen wird, ist, dass sie unstäte und flatterhafte Köpfe gewöhnen kann, ihre Aufmerksamkeit zu fixiren. — Sogar *Kartesius*, der doch selbst als Mathematiker berühmt war, urtheilte eben so über die Mathematik. In der Vie de Descartes par Baillet, 1693, heisst es, Liv. II, ch. 6, p. 54: Sa propre expérience l'avait convaincu du peu d'utilité des mathématiques, surtout lorsqu' on ne les cultive que pour elles mêmes. — — — Il ne voyait rien de moins solide, que de s'occuper de nombres tout simples et de figures imaginaires u. s. f.

*

KAPITEL 14.

UEBER DIE GEDANKENASSOCIATION.

DIE Gegenwart der Vorstellungen und Gedanken in unserm Bewusstseyn ist dem Satze vom Grund, in seinen verschiedenen Gestalten, so streng unterworfen, wie die Bewegung der Körper dem Gesetze der Kausalität. So wenig ein Körper ohne Ursache in Bewegung gerathen kann, ist es möglich, dass ein Gedanke ohne Anlass ins Bewusstseyn trete. Dieser Anlass

ist nun entweder ein *äusserer*, also ein Eindruck auf die Sinne; oder ein *innerer*, also selbst wieder ein Gedanke, der einen andern herbeiführt, vermöge der *Association*. Diese wieder beruht entweder auf einem Verhältniss von Grund und Folge zwischen beiden; oder aber auf Aehnlichkeit, auch blosser Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit ihrer ersten Auffassung, welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihrer Gegenstände ihren Grund haben kann. Die beiden letztern Fälle bezeichnet das Wort à propos. Für den intellektuellen Werth eines Kopfes ist das Vorherrschen des einen dieser drei Bänder der Gedankenassociation vor den andern charakteristisch: das zuerst genannte wird in den denkenden und gründlichen, das zweite in den witzigen, geistreichen, poetischen, das letzte in den beschränkten Köpfen vorherrschen. Nicht weniger charakteristisch ist der Grad der Leichtigkeit, mit welcher ein Gedanke andere, in irgend einer Beziehung zu ihm stehende, hervorruft: sie macht die Regsamkeit des Geistes aus. Aber die Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen genügenden Anlass, selbst beim stärksten Willen ihn hervorzurufen, bezeugen alle die Fälle, wo wir vergeblich bemüht sind, uns auf etwas zu *besinnen*, und nun den ganzen Vorrath unserer Gedanken durchprobiren, um irgend einen zu finden, der mit dem gesuchten associirt sei: finden wir jenen, so ist auch dieser da. Stets sucht wer eine Erinnerung hervorrufen will, zunächst nach einem Faden, an dem sie durch die Gedankenassociation hängt. Hierauf beruht die Mnemonik: sie will zu allen aufzubewahrenden Begriffen, Gedanken, oder Worten, uns mit leicht zu findenden Anlässen versehen. Das Schlimme jedoch ist, dass doch auch diese Anlässe selbst erst wiedergefunden werden müssen und hiezu wieder eines Anlasses bedürfen. Wie viel bei der Erinnerung der Anlass leistet, lässt sich daran nachweisen, dass Einer, der in einem Anekdotenbuch fünfzig Anekdoten gelesen und dann es weggelegt hat, gleich darauf bisweilen nicht auf eine einzige sich besinnen kann: kommt jedoch ein Anlass, oder fällt ihm ein Gedanke ein, der irgend eine Ana-

logie mit einer jener Anekdoten hat; so fällt diese ihm sogleich ein; und so gelegentlich alle fünfzig. Das Selbe gilt von Allem, was man liest. — Im Grunde beruht unser unmittelbares, d. h. nicht durch mnemonische Künste vermitteltes, Wortgedächtniss, und mit diesem unsere ganze Sprachfähigkeit, auf der unmittelbaren Gedankenassociation. Denn das Erlernen der Sprache besteht darin, dass wir, auf immer, einen Begriff mit einem Worte so zusammenketten, dass bei diesem Begriff stets zugleich dieses Wort, und bei diesem Wort dieser Begriff uns einfällt. Den selben Process haben wir nachmals bei Erlernung jeder neuen Sprache zu wiederholen. Erlernen wir jedoch eine Sprache bloss zum passiven, nicht zum aktiven Gebrauch, d. h. zum Lesen, nicht zum Sprechen, wie z. B. meistens das Griechische; so ist die Verkettung einseitig, indem beim Wort uns der Begriff, nicht aber durchweg beim Begriff das Wort einfällt. Der selbe Hergang, wie bei der Sprache, wird im Einzelnen augenfällig bei Erlernung jedes neuen Eigennamens. Bisweilen aber trauen wir uns nicht zu, mit dem Gedanken an *diese* Person, oder Stadt, Fluss, Berg, Pflanze, Thier u. s. w. den Namen derselben unmittelbar so fest zu verknüpfen, dass er ihn von selbst herbeizöge: alsdann helfen wir uns mnemonisch und verknüpfen das Bild der Person, oder Sache, mit irgend einer anschaulichen Eigenschaft deren Name im ihrigen vorkommt. Jedoch ist dies nur einstweiliges Gerüst zur Stützung: späterhin lassen wir es fallen, indem die Gedankenassociation eine unmittelbare wird.

Das Suchen nach einem Faden der Erinnerung zeigt sich in eigenthümlicher Art, wenn es ein Traum ist, den wir beim Erwachen vergessen haben, als wo wir vergeblich nach Dem suchen, was noch vor wenigen Minuten uns mit der Macht der hellsten Gegenwart beschäftigte, jetzt aber ganz entwichen ist; weshalb wir dann nach irgend einem zurückgebliebenen Eindruck haschen, an dem das Fädchen hienge, welches, vermöge der Association, jenen Traum wieder in unser Bewusstseyn zurückziehen könnte. Selbst aus dem magnetisch-somnambulen Schlafe soll bisweilen

Erinnerung möglich seyn, durch ein im Wachen vorgefundenes sinnliches Zeichen: nach Kieser „Tellurismus", Bd. II, § 271. Auf derselben Unmöglichkeit des Eintritts eines Gedankens ohne seinen Anlass beruht es, dass, wenn wir uns vorsetzen, zu einer bestimmten Zeit irgend etwas zu thun, dieses nur dadurch geschehen kann, dass wir entweder bis dahin an nichts Anderes denken, oder aber zur bestimmten Zeit durch irgend etwas daran *erinnert* werden, welches entweder ein äusserer, dazu vorherbereiteter Eindruck, oder auch ein selbst wieder gesetzmässig herbeigeführter Gedanke seyn kann. Beides gehört dann in die Klasse der Motive. — Jeden Morgen, beim Erwachen, ist das Bewusstseyn eine tabula rasa, die sich aber schnell wieder füllt. Zunächst nämlich ist es die jetzt wieder eintretende Umgebung des vorigen Abends, welche uns an das erinnert, was wir unter eben dieser Umgebung gedacht haben: daran knüpfen sich die Ereignisse des vorigen Tages, und so ruft ein Gedanke schnell den andern hervor, bis Alles, was uns gestern beschäftigte, wieder da ist. Darauf, dass dies gehörig geschehe, beruht die Gesundheit des Geistes, im Gegensatz des Wahnsinns, der, wie im dritten Buche gezeigt wird, eben darin besteht, dass grosse Lücken im Zusammenhange der Rückerinnerung Statt haben. Wie gänzlich aber der Schlaf den Faden der Erinnerung unterbricht, so dass dieser an jedem Morgen wieder angeknüpft werden muss, sehen wir an einzelnen Unvollkommenheiten dieser Operation: z. B. eine Melodie, welche Abends uns zum Ueberdruss im Kopfe herumgieng, können wir bisweilen am andern Morgen nicht wiederfinden.

Eine Ausnahme zu dem Gesagten scheinen die Fälle zu liefern, wo ein Gedanke, oder ein Bild der Phantasie, uns plötzlich und ohne bewussten Anlass in den Sinn kommt. Meistens ist dies jedoch Täuschung, die darauf beruht, dass der Anlass so gering, der Gedanke selbst aber so hell und interessant war, dass er jenen augenblicklich aus dem Bewusstseyn verdrängte: bisweilen aber mag ein solcher urplötzlicher Eintritt einer Vorstellung innere körperliche Eindrücke, ent-

weder der Theile des Gehirns auf einander, oder auch des organischen Nervensystems auf das Gehirn zur Ursache haben.

Ueberhaupt ist in der Wirklichkeit der Gedankenprocess unseres Innern nicht so einfach, wie die Theorie desselben; da hier vielerlei ineinandergreift. Vergleichen wir, um uns die Sache zu veranschaulichen, unser Bewusstseyn mit einem Wasser von einiger Tiefe; so sind die deutlich bewussten Gedanken bloss die Oberfläche: die Masse hingegen ist das Undeutliche, die Gefühle, die Nachempfindung der Anschauungen und des Erfahrenen überhaupt, versetzt mit der eigenen Stimmung unseres Willens, welcher der Kern unseres Wesens ist. Diese Masse des ganzen Bewusstseyns ist nun, mehr oder weniger, nach Maassgabe der intellektuellen Lebendigkeit, in steter Bewegung, und was in Folge dieser auf die Oberfläche steigt, sind die klaren Bilder der Phantasie, oder die deutlichen, bewussten, in Worten ausgedrückten Gedanken und die Beschlüsse des Willens. Selten liegt der ganze Process unsers Denkens und Beschliessens auf der Oberfläche, d. h. besteht in einer Verkettung deutlich gedachter Urtheile; obwohl wir dies anstreben, um uns und Andern Rechenschaft geben zu können: gewöhnlich aber geschieht in der dunkeln Tiefe die Rumination des von aussen erhaltenen Stoffes, durch welche er zu Gedanken umgearbeitet wird; und sie geht beinahe so unbewusst vor sich, wie die Umwandelung der Nahrung in die Säfte und Substanz des Leibes. Daher kommt es, dass wir oft vom Entstehen unserer tiefsten Gedanken keine Rechenschaft geben können: sie sind die Ausgeburt unsers geheimnissvollen Innern. Urtheile, Einfälle, Beschlüsse steigen unerwartet und zu unserer eigenen Verwunderung aus jener Tiefe auf. Ein Brief bringt uns unvermuthete, wichtige Nachrichten, in Folge deren eine Verwirrung unserer Gedanken und Motive eintritt; wir entschlagen uns der Sache einstweilen und denken nicht wieder daran; aber am andern, oder dem dritten, vierten Tage steht bisweilen das ganze Verhältniss, mit dem was wir dabei zu thun haben, deutlich vor uns. Das Bewusstseyn

ist die blosse Oberfläche unseres Geistes, von welchem, wie vom Erdkörper, wir nicht das Innere, sondern nur die Schaale kennen.

Was aber die Gedankenassociation selbst, deren Gesetze oben dargelegt worden, in Thätigkeit versetzt, ist, in letzter Instanz, oder im Geheimen unsers Innern, der *Wille*, welcher seinen Diener, den Intellekt, antreibt, nach Maassgabe seiner Kräfte, Gedanken an Gedanken zu reihen, das Aehnliche, das Gleichzeitige zurückzurufen, Gründe und Folgen zu erkennen: denn im Interesse des Willens liegt, dass überhaupt gedacht werde, damit man möglichst orientirt sei, für alle vorkommenden Fälle. Daher ist die Gestalt des Satzes vom Grunde, welche die Gedankenassociation beherrscht und thätig erhält, im letzten Grunde, das Gesetz der Motivation; weil Das, was das Sensorium lenkt und es bestimmt, in dieser oder jener Richtung, der Analogie, oder sonstigen Gedankenassociation, nachzugehen, der Wille des denkenden Subjekts ist. Wie nun also hier die Gesetze des Ideennexus doch nur auf der Basis des Willens bestehen; so besteht der Kausalnexus der Körper in der realen Welt eigentlich auch nur auf der Basis des in den Erscheinungen dieser sich äussernden Willens; weshalb die Erklärung aus Ursachen nie eine absolute und erschöpfende ist, sondern zurückweist auf Naturkräfte als ihre Bedingung, deren Wesen eben der Wille als Ding an sich ist; — wobei ich freilich das folgende Buch anticipirt habe.

Weil nun aber die *äussern* (sinnlichen) Anlässe der Gegenwart unserer Vorstellungen eben so wohl wie die *innern* (der Gedankenassociation), und beide unabhängig von einander, beständig auf das Bewusstseyn einwirken; so entstehen hieraus die häufigen Unterbrechungen unsers Gedankenlaufs, welche eine gewisse Zerstückelung und Verwirrung unsers Denkens herbeiführen, die zu den nicht zu beseitigenden Unvollkommenheiten desselben gehört, welche wir jetzt in einem eigenen Kapitel betrachten wollen.

VON DEN WESENTLICHEN UNVOLLKOMMENHEITEN DES INTELLEKTS.

UNSER Selbstbewusstseyn hat nicht den Raum, sondern allein *die Zeit* zur Form: deshalb geht unser Denken nicht, wie unser Anschauen, nach *drei* Dimensionen vor sich, sondern bloss nach *einer*, also auf einer Linie, ohne Breite und Tiefe. Hieraus entspringt die grösste der wesentlichen Unvollkommenheiten unsers Intellekts. Wir können nämlich Alles nur *successive* erkennen und nur Eines zur Zeit uns bewusst werden, ja, auch dieses Einen nur unter der Bedingung, dass wir derweilen alles Andere vergessen, also uns desselben gar nicht bewusst sind, mithin es so lange aufhört für uns dazuseyn. In dieser Eigenschaft ist unser Intellekt einem Teleskop mit einem sehr engen Gesichtsfelde zu vergleichen; weil eben unser Bewusstseyn kein stehendes, sondern ein fliessendes ist. Der Intellekt apprehendirt nämlich nur successiv und muss, um das Eine zu ergreifen, das Andere fahren lassen, nichts als die Spuren von ihm zurückbehaltend, welche immer schwächer werden. Der Gedanke, der mich jetzt lebhaft beschäftigt, *muss* mir, nach einer kurzen Weile ganz entfallen seyn: tritt nun noch eine wohldurchschlafene Nacht dazwischen; so kann es kommen, dass ich ihn nie wiederfinde; es sei denn, dass er an mein persönliches Interesse, d. h. an meinen Willen geknüpft wäre, als welcher stets das Feld behauptet.

Auf dieser Unvollkommenheit des Intellekts beruht das Rhapsodische und oft *Fragmentarische unsers Gedankenlaufs*, welches ich bereits am Schlusse des vorigen Kapitels berührt habe, und aus diesem entsteht die unvermeidliche *Zerstreuung* unsers Denkens. Theils nämlich dringen äussere Sinneseindrücke störend und unterbrechend auf dasselbe ein, ihm jeden Augenblick das Fremdartigste aufzwingend, theils zieht am

Bande der Association *ein* Gedanke den *andern* herbei und wird nun selbst von ihm verdrängt; theils endlich ist auch der Intellekt selbst nicht ein Mal fähig sich sehr lange und anhaltend auf *einen* Gedanken zu heften, sondern wie das Auge, wenn es lange auf *einen* Gegenstand hinstarrt, ihn bald nicht mehr deutlich sieht, indem die Umrisse in einander fliessen, sich verwirren und endlich Alles dunkel wird; so wird auch, durch langes fortgesetztes Grübeln über *eine* Sache, allmälig das Denken verworren, stumpft sich ab und endigt in völliger Dumpfheit. Daher müssen wir jede Meditation oder Deliberation, welche glücklicherweise ungestört geblieben, aber doch nicht zu Ende geführt worden, auch wenn sie die wichtigste und uns angelegenste Sache betrifft, nach einer gewissen Zeit, deren Maass individuell ist, vor der Hand aufgeben und ihren uns so interessanten Gegenstand aus dem Bewusstseyn entlassen, um uns, so schwer die Sorge darüber auch auf uns lastet, jetzt mit unbedeutenden und gleichgültigen Dingen zu beschäftigen. Während dieser Zeit nun ist jener wichtige Gegenstand für uns nicht mehr vorhanden: er ist jetzt, wie die Wärme im kalten Wasser, *latent*. Wenn wir ihn nun, zur andern Zeit, wieder aufnehmen; so kommen wir an ihn wie an eine neue Sache, in der wir uns von Neuem, wiewohl schneller, orientiren, und auch der angenehme, oder widrige Eindruck derselben auf unsern Willen tritt von Neuem ein. Inzwischen kommen wir selbst nicht ganz unverändert zurück. Denn mit der physischen Mischung der Säfte und Spannung der Nerven, welche, nach Stunden, Tagen und Jahreszeiten, stets wechselt, ändert sich auch unsere Stimmung und Ansicht: zudem haben die in der Zwischenzeit dagewesenen fremdartigen Vorstellungen einen Nachklang zurückgelassen, dessen Ton auf die folgenden Einfluss hat. Daher erscheint uns die selbe Sache zu verschiedenen Zeiten, Morgens, Abends, Nachmittags, oder am andern Tage, oft sehr verschieden: entgegengesetzte Ansichten derselben drängen sich jetzt auf und vermehren unsern Zweifel. Darum spricht man vom Beschlafen einer Angelegenheit und fordert

zu grossen Entschlüssen lange Ueberlegungszeit. Wenn nun gleich diese Beschaffenheit unsers Intellekts, als aus der Schwäche desselben entspringend, ihre offenbaren Nachtheile hat; so gewährt sie andererseits den Vortheil, dass wir, nach der Zerstreuung und der physischen Umstimmung, als komparativ Andere, frisch und fremd zu unserer Angelegenheit zurückkehren und so sie mehrmals in stark verändertem Lichte erblicken können. — Aus diesem allen ist ersichtlich, dass das menschliche Bewusstseyn und Denken, seiner Natur nach, nothwendig fragmentarisch ist, weshalb die theoretischen oder praktischen Ergebnisse, welche durch die Zusammensetzung solcher Fragmente erlangt werden, meistens mangelhaft ausfallen. Dabei gleicht unser denkendes Bewusstseyn einer Laterna magica, in deren Fokus nur Ein Bild zur Zeit erscheinen kann und jedes, auch wenn es das Edelste darstellt, doch bald verschwinden muss, um dem Heterogensten, ja Gemeinsten Platz zu machen. — In praktischen Angelegenheiten werden die wichtigsten Pläne und Beschlüsse im Allgemeinen festgestellt: diesen aber ordnen andere, als Mittel zum Zweck, sich unter, diesen wieder andere und so bis zum Einzelnen, in concreto Auszuführenden herab. Nun aber kommen sie nicht in der Reihe ihrer Dignität zur Ausführung, sondern während die Pläne im Grossen und Allgemeinen uns beschäftigen, müssen wir mit den kleinsten Einzelheiten und der Sorge des Augenblickes kämpfen. Dadurch wird unser Bewusstseyn noch desultorischer. Ueberhaupt machen theoretische Geistesbeschäftigungen zu praktischen Angelegenheiten und diese wieder zu jenen unfähig.

In Folge des dargestellten unvermeidlich Zerstreuten und Fragmentarischen alles unsers Denkens, und des dadurch herbeigeführten Gemisches der heterogensten Vorstellungen, welches auch dem edelsten menschlichen Geiste anhängt, haben wir eigentlich nur *eine halbe Besinnung* und tappen mit dieser im Labyrinth unsers Lebenswandels und im Dunkel unserer Forschungen umher: helle Augenblicke erleuchten dabei wie Blitze unsern Weg. Aber was lässt sich

überhaupt von Köpfen erwarten, unter denen selbst der weiseste allnächtlich der Tummelplatz der abenteuerlichsten und unsinnigsten Träume ist und von diesen kommend seine Meditationen wieder aufnehmen soll? Offenbar ist ein so grossen Beschränkungen unterliegendes Bewusstseyn zur Ergründung des Räthsels der Welt wenig geeignet, und ein solches Bestreben müsste Wesen höherer Art, deren Intellekt nicht die Zeit zur Form, und deren Denken daher wahre Ganzheit und Einheit hätte, seltsam und erbärmlich erscheinen. Ja, es ist sogar zu bewundern, dass wir durch das so höchst heterogene Gemisch der Vorstellungs- und Denkfragmente jeder Art, welche sich beständig in unserm Kopfe durchkreuzen, nicht völlig verworren werden, sondern uns stets noch wieder darin zurechtzufinden und Alles aneinanderzupassen vermögen. Offenbar muss doch ein einfacher Faden daseyn, auf dem sich Alles aneinanderreiht: was ist aber dieser? — Das Gedächtniss allein reicht dazu nicht aus; da es wesentliche Beschränkungen hat, von denen ich bald reden werde, und überdies höchst unvollkommen und treulos ist. Das *logische Ich*, oder gar die *transscendentale synthetische Einheit der Apperception*, — sind Ausdrücke und Erläuterungen, welche nicht leicht dienen werden, die Sache fasslich zu machen, vielmehr wird Manchem dabei einfallen:

„Zwar euer Bart ist kraus, doch hebt ihr nicht die Riegel."

Kants Satz: „das *Ich denke* muss alle unsere Vorstellungen begleiten", ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Grösse, d. h. sich selber ein Geheimniss. — Das, was dem Bewusstseyn Einheit und Zusammenhang giebt, indem es, durchgehend durch dessen sämmtliche Vorstellungen, seine Unterlage, sein bleibender Träger ist, kann nicht selbst durch das Bewusstseyn bedingt, mithin keine Vorstellung seyn: vielmehr muss es das Prius des Bewusstseyns und die Wurzel des Baumes seyn, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der *Wille*: er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch, und hat, zu seinen Zwecken, das Bewusstseyn hervorgebracht. Daher ist

auch er es, welcher ihm Einheit giebt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbass sie begleitend. Ohne ihn hätte der Intellekt nicht mehr Einheit des Bewusstseyns, als ein Spiegel, in welchem sich successiv bald Dieses bald Jenes darstellt, oder doch höchstens nur soviel wie ein Konvexspiegel, dessen Strahlen in einen imaginären Punkt hinter seiner Oberfläche zusammenlaufen. Nun aber ist *der Wille* allein das Beharrende und Unveränderliche im Bewusstseyn. Er ist es, welcher alle Gedanken und Vorstellungen, als Mittel zu seinen Zwecken, zusammenhält, sie mit der Farbe seines Charakters, seiner Stimmung und seines Interesses tingirt, die Aufmerksamkeit beherrscht und den Faden der Motive, deren Einfluss auch Gedächtniss und Ideenassociation zuletzt in Thätigkeit setzt, in der Hand hält: von ihm ist im Grunde die Rede, so oft „Ich" in einem Urtheil vorkommt. Er also ist der wahre, letzte Einheitspunkt des Bewusstseyns und das Band aller Funktionen und Akte desselben: er gehört aber nicht selbst zum Intellekt, sondern ist nur dessen Wurzel, Ursprung und Beherrscher.

Aus der *Form der Zeit und der einfachen Dimension* der Vorstellungsreihe, vermöge welcher der Intellekt, um Eines aufzufassen, alles Andere fallen lassen muss, folgt, wie seine Zerstreuung, auch seine *Vergesslichkeit*. Das Meiste von Dem, was er fallen gelassen, nimmt er nie wieder auf, zumal da die Wiederaufnahme an den Satz vom Grunde gebunden ist, also eines Anlasses bedarf, den die Gedankenassociation und Motivation erst zu liefern hat; welcher Anlass jedoch um so entfernter und geringer seyn darf, je mehr unsere Empfindlichkeit dafür durch das Interesse des Gegenstandes erhöht ist. Nun aber ist das Gedächtniss, wie ich schon in der Abhandlung über den Satz vom Grunde gezeigt habe, kein Behältniss, sondern eine blosse Uebungsfähigkeit im Hervorbringen beliebiger Vorstellungen, die daher stets durch Wiederholung in Uebung erhalten werden müssen; da sie sonst sich allmälig verlieren. Demzufolge ist das Wissen auch des gelehrtesten Kopfes doch nur virtualiter vor-

handen, als eine im Hervorbringen gewisser Vorstellungen erlangte Uebung: actualiter hingegen ist auch er auf eine einzige Vorstellung beschränkt und nur dieser einen sich zur Zeit bewusst. Hieraus entsteht ein seltsamer Kontrast zwischen dem, was er potentiâ und dem, was er actu weiss, d. h. zwischen seinem Wissen und seinem jedesmaligen Denken: Ersteres ist eine unübersehbare, stets etwas chaotische Masse, Letzteres ein einziger deutlicher Gedanke. Das Verhältniss gleicht dem, zwischen den zahllosen Sternen des Himmels und dem engen Gesichtsfelde des Teleskops: es tritt auffallend hervor, wann er, auf einen Anlass, irgend eine Einzelheit aus seinem Wissen zur deutlichen Erinnerung bringen will, wo Zeit und Mühe erfordert wird, es aus jenem Chaos hervorzusuchen. Die Schnelligkeit hierin ist eine besondere Gabe, aber sehr von Tag und Stunde abhängig: daher versagt bisweilen das Gedächtniss seinen Dienst, selbst in Dingen, die es zur andern Zeit leicht zur Hand hat. Diese Betrachtung fordert uns auf, in unsern Studien mehr nach Erlangung richtiger Einsicht, als nach Vermehrung der Gelehrsamkeit zu streben, und zu beherzigen, dass die *Qualität* des Wissens wichtiger ist, als die *Quantität* desselben. Diese ertheilt den Büchern bloss Dicke, jene Gründlichkeit und zugleich Stil: denn sie ist eine *intensive* Grösse, während die andere eine bloss extensive ist. Sie besteht in der Deutlichkeit und Vollständigkeit der Begriffe, nebst der Reinheit und Richtigkeit der ihnen zum Grunde liegenden anschaulichen Erkenntnisse; daher das ganze Wissen, in allen seinen Theilen von ihr durchdrungen wird und demgemäss werthvoll, oder gering ist. Mit kleiner Quantität, aber guter Qualität desselben leistet man mehr, als mit sehr grosser Quantität, bei schlechter Qualität. —

Die vollkommenste und genügendeste Erkenntniss ist die anschauende: aber sie ist auf das ganz Einzelne, das Individuelle beschränkt. Die Zusammenfassung des Vielen und Verschiedenen in *eine* Vorstellung ist nur möglich durch den *Begriff*, d. h. durch das Weglassen der Unterschiede, mithin ist dieser eine sehr

unvollkommene Art des Vorstellens. Freilich kann auch das Einzelne unmittelbar als ein Allgemeines aufgefasst werden, wenn es nämlich zur (Platonischen) *Idee* erhoben wird: bei diesem Vorgang aber, den ich im dritten Buch analysiert habe, tritt auch schon der Intellekt aus den Schranken der Individualität und mithin der Zeit heraus: auch ist es nur eine Ausnahme.

Diese innern und wesentlichen Unvollkommenheiten des Intellekts werden noch erhöht durch eine ihm gewissermaassen äusserliche, aber unausbleibliche Störung, nämlich durch den Einfluss, welchen auf alle seine Operationen der *Wille* ausübt, sobald er beim Resultat derselben irgend beteiligt ist. Jede Leidenschaft, ja, jede Neigung oder Abneigung, tingirt die Objekte der Erkenntniss mit ihrer Farbe. Am alltäglichsten ist die Verfälschung, welche Wunsch und Hoffnung an der Erkenntniss ausüben, indem sie uns das kaum Mögliche als wahrscheinlich und beinahe gewiss vorspiegeln und zur Auffassung des Entgegenstehenden uns fast unfähig machen: auf ähnliche Weise wirkt die Furcht; auf analoge jede vorgefasste Meinung, jede Parteilichkeit und, wie gesagt, jedes Interesse, jede Regung und jeder Hang des Willens.

Zu allen diesen Unvollkommenheiten des Intellekts kommt endlich noch die, dass er, mit dem Gehirn, altert, d. h. wie alle physiologischen Funktionen, in den spätern Jahren seine Energie verliert; wodurch dann alle seine Unvollkommenheiten sehr zunehmen.

Die hier dargelegte mangelhafte Beschaffenheit des Intellekts wird uns indessen nicht wundern, wenn wir auf seinen Ursprung und seine Bestimmung zurücksehen, wie ich solche im zweiten Buche nachgewiesen habe. Zum Dienst eines individuellen Willens hat ihn die Natur hervorgebracht: daher ist er allein bestimmt, die Dinge zu erkennen, sofern sie die Motive eines solchen Willens abgeben; nicht aber, sie zu ergründen, oder ihr Wesen an sich aufzufassen. Der menschliche Intellekt ist nur eine höhere Steigerung des thierischen: und wie dieser ganz auf die Gegenwart beschränkt ist, so trägt auch der unserige starke Spuren dieser Be-

schränkung. Daher ist unser Gedächtniss und Rückerinnerung etwas sehr Unvollkommenes: wie wenig von dem, was wir gethan, erlebt, gelernt, gelesen haben, können wir uns zurückrufen! und selbst dies Wenige meistens nur mühsam und unvollständig. Aus demselben Grunde wird es uns so sehr schwer, uns vom Eindrucke der Gegenwart frei zu erhalten. — Bewusstlosigkeit ist der ursprüngliche und natürliche Zustand aller Dinge, mithin auch die Basis, aus welcher, in einzelnen Arten der Wesen, das Bewusstseyn, als die höchste Efflorescenz derselben, hervorgeht, weshalb auch dann jene immer vorwaltet. Demgemäss sind die meisten Wesen ohne Bewusstseyn: sie wirken dennoch nach den Gesetzen ihrer Natur, d. h. ihres Willens. Die Pflanzen haben höchstens ein ganz schwaches Analogon von Bewusstseyn, die untersten Thiere bloss eine Dämmerung desselben. Aber auch nachdem es sich, durch die ganze Thierreihe, bis zum Menschen und seiner Vernunft gesteigert hat, bleibt die Bewusstlosigkeit der Pflanze, von der es ausging, noch immer die Grundlage, und ist zu spüren in der Nothwendigkeit des Schlafes, wie eben auch in allen hier dargelegten wesentlichen und grossen Unvollkommenheiten jedes durch physiologische Funktionen hervorgebrachten Intellekts: von einem andern aber haben wir keinen Begriff.

Die hier nachgewiesenen *wesentlichen* Unvollkommenheiten des Intellekts werden nun aber, im einzelnen Falle, stets noch durch *unwesentliche* erhöht. Nie ist der Intellekt, in *jeder* Hinsicht, was er möglicherweise seyn könnte: die ihm möglichen Vollkommenheiten stehen einander so entgegen, dass sie sich ausschliessen. Daher kann Keiner Plato und Aristoteles, oder Shakespeare und Neuton, oder Kant und Goethe *zugleich* seyn. Die Unvollkommenheiten des Intellekts hingegen vertragen sich sehr wohl zusammen; weshalb er, in der Wirklichkeit, meistens tief unter dem bleibt, was er seyn könnte. Seine Funktionen hängen von so gar vielen Bedingungen ab, welche wir, in der *Erscheinung*, in der sie uns allein gegeben sind, nur als anatomische und physiologische

erfassen können, dass ein auch nur in *einer* Richtung entschieden excellirender Intellekt zu den seltensten Naturerscheinungen gehört; daher eben die Produktionen eines solchen Jahrtausende hindurch aufbewahrt werden, ja, jede Reliquie eines so begünstigten Individuums zum köstlichsten Kleinod wird. Von einem solchen Intellekt bis zu dem, der sich dem Blödsinn nähert, sind der Abstufungen unzählige. Diesen gemäss fällt nun zunächst *der geistige Gesichtskreis* eines Jeden sehr verschieden aus, nämlich von dem der blossen Auffassung der Gegenwart, die selbst das Thier hat, zu dem, der doch auch die nächste Stunde, zu dem, der den Tag umfasst, selbst noch den morgenden, die Woche, das Jahr, das Leben, die Jahrhunderte, Jahrtausende, bis zu dem eines Bewusstseyns, welches fast beständig den, wenn auch undeutlich dämmernden Horizont der Unendlichkeit gegenwärtig hat, dessen Gedanken daher einen diesem angemessenen Charakter annehmen. — Ferner zeigt jener Unterschied der Intelligenzen sich in der Schnelligkeit ihres Denkens, auf welche sehr viel ankommt, und die so verschieden und allmälig abgestuft seyn mag, wie die der Punkte des Radius einer sich drehenden Scheibe. Die Ferne der Folgen und Gründe, zu der das Denken eines Jeden reichen kann, scheint mit der Schnelligkeit des Denkens in einem gewissen Verhältniss zu stehen, indem die grösste Spannung der Denkkraft überhaupt nur eine ganz kurze Zeit hindurch anhalten könne, und doch nur, während sie dauert, ein Gedanke in seiner vollkommenen Einheit sich durchdenken liesse; weshalb es dann darauf ankommt, wie weit der Intellekt ihn in solcher kurzen Zeit verfolgen, also wie viel Weges er in ihr zurücklegen kann. Andererseits mag, bei Manchem, die Schnelligkeit durch das längere Anhalten jener Zeit des vollkommen einheitlichen Denkens ersetzt werden. Wahrscheinlich macht das langsame und anhaltende Denken den mathematischen Kopf, die Schnelle des Denkens das Genie: dieses ist ein Flug, jenes ein sicheres Gehen auf festem Boden, Schritt vor Schritt. Dass man jedoch mit diesem letzteren auch in den Wissen-

schaften, sobald es nicht mehr auf blosse Grössen, sondern auf das Verstehen des Wesens der Erscheinungen ankommt, nicht ausreicht, beweist z. B. *Neutons* Farbenlehre, und später *Biots* Gefasel über Farbenringe, welches jedoch mit der ganzen atomistischen Betrachtungsweise des Lichts bei den Franzosen, mit ihren molécules de lumière und überhaupt mit ihrer fixen Idee, Alles in der Natur auf bloss mechanische Wirkungen zurückführen zu wollen, zusammenhängt. — Endlich zeigt der in Rede stehende grosse individuelle Unterschied der Intelligenzen sich vorzüglich im *Grade der Klarheit des Verständnisses* und demnach in der Deutlichkeit *des gesammten Denkens*. Dem Einen ist schon *Das* Verstehen, was dem Andern erst einigermaassen Merken ist; Jener ist schon fertig und am Ziel, wo Dieser erst am Anfang ist; Jenem ist schon Das die Lösung, was diesem erst das Problem. Dies beruht auf der *Qualität des Denkens* und Wissens, welche bereits oben erwähnt wurde. Wie in Zimmern der Grad der Helle verschieden ist, so in den Köpfen. Diese *Qualität des ganzen Denkens* spürt man, sobald man nur wenige Seiten eines Schriftstellers gelesen hat. Denn da hat man sogleich mit seinem Verstande und in seinem Sinn zu verstehen gehabt: daher, ehe man noch weiss, *was* er Alles gedacht hat, man schon sieht, *wie* er denkt, nämlich welches die *formelle* Beschaffenheit, die *Textur* seines Denkens sei, die sich in Allem, worüber er denkt, gleich bleibt, und deren Ausdruck der Gedankengang und der Stil ist. An diesem empfindet man sogleich den Schritt und Tritt, die Gelenkigkeit und Leichtigkeit, wohl gar die Beflügelung seines Geistes, oder, umgekehrt, dessen Schwerfälligkeit, Steifheit, Lahmheit und bleierne Beschaffenheit. Denn wie die Sprache der Abdruck des Geistes eines Volkes, so ist der Stil der unmittelbare Abdruck des Geistes eines Schriftstellers, die Physiognomie desselben. Man werfe das Buch weg, bei dem man merkt, dass man in eine dunklere Region geräth, als die eigene ist; es sei denn, dass man bloss Thatsachen, nicht Gedanken aus ihm zu empfangen habe. Ausserdem aber wird nur *der* Schriftsteller uns

Gewinn bringen, dessen Verstehen schärfer und deutlicher ist, als das eigene, der unser Denken beschleunigt, nicht es hemmt, wie der stumpfe Kopf, der den Krötengang seines Denkens mitzumachen uns nöthigen will; also jener, mit dessen Kopfe einstweilen zu denken, uns fühlbare Erleichterung und Förderung gewährt, bei dem wir uns getragen fühlen, wohin wir allein nicht gelangen konnten. *Goethe* sagte mir ein Mal, dass wenn er eine Seite im *Kant* lese, ihm zu Muthe würde, als träte er in ein helles Zimmer. Die schlechten Köpfe sind es nicht bloss dadurch, dass sie schief sind und mithin falsch urtheilen; sondern zunächst durch die *Undeutlichkeit* ihres gesammten Denkens, als welches dem Sehen durch ein schlechtes Fernrohr, in welchem alle Umrisse undeutlich und wie verwischt erscheinen und die verschiedenen Gegenstände in einander laufen, zu vergleichen ist. Die Forderung der Deutlichkeit der Begriffe, vor welcher der schwache Verstand solcher Köpfe zurückbebt, machen diese daher selbst nicht an ihn; sondern sie behelfen sich mit einem Helldunkel, in welchem sich zu beruhigen sie gern nach *Worten* greifen, zumal nach solchen, die unbestimmte, sehr abstrakte, ungewöhnliche und schwer zu erklärende Begriffe bezeichnen, wie z. B. Unendliches und Endliches, Sinnliches und Uebersinnliches, die Idee des Seyns, Vernunft-Ideen, das Absolute, die Idee des Guten, das Göttliche, die sittliche Freiheit, Selbsterzeugungskraft, die absolute Idee, Subjekt-Objekt u. s. w. Mit dergleichen werfen sie getrost um sich, meynen wirklich, das drücke Gedanken aus, und muthen Jedem zu, sich damit zufrieden zu stellen: denn der höchste ihnen absehbare Gipfel der Weisheit ist eben, für jede mögliche Frage dergleichen fertige Worte in Bereitschaft zu haben. Dies unsägliche *Genügen an Worten* ist für die schlechten Köpfe durchaus charakteristisch: es beruht eben auf ihrer Unfähigkeit zu deutlichen Begriffen, sobald diese über die trivialsten und einfachsten Verhältnisse hinausgehen sollen, mithin auf der Schwäche und Trägheit ihres Intellekts, ja, auf dem geheimen Bewusstseyn dieser, welches bei Gelehrten

verbunden ist mit der früh erkannten, harten Nothwendigkeit, sich für denkende Wesen auszugeben, welcher Anforderung in allen Fällen zu begegnen, sie einen solchen Vorrath fertiger Worte geeignet halten. Wirklich belustigend muss es seyn, einen Philosophie-Professor dieses Schlages auf dem Katheder zu sehen, der bona fide einen dergleichen gedankenleeren Wortkram vorträgt, ganz ehrlich, im Wahn, dies seien eben Gedanken, und vor ihm die Studenten, welche eben so bona fide, d. h. im selben Wahn, andächtig zuhören und nachschreiben; während doch im Grunde weder der Eine noch die Andern über die Worte hinausgehen, vielmehr diese, nebst dem hörbaren Kratzen der Federn, das einzige Reale bei der Sache sind. Dieses eigenthümliche *Genügen an Worten* trägt mehr als irgend etwas bei zur Perpetuirung der Irrthümer. Denn gestützt auf die von seinen Vorgängern überkommenen Worte und Phrasen geht jeder getrost an Dunkelheiten, oder Problemen vorbei: wodurch diese sich unbeachtet, Jahrhunderte hindurch, von Buch zu Buch fortpflanzen und der denkende Kopf, zumal in der Jugend, in Zweifel geräth, ob etwan nur er unfähig sei, Das zu verstehen, oder ob hier wirklich nichts Verständliches vorliege; desgleichen, ob für die Andern das Problem, um welches sie mit so komischer Ernsthaftigkeit alle denselben Fusspfad herumschleichen, keines sei, oder ob sie es nur nicht sehen wollen. Viele Wahrheiten bleiben bloss deshalb unentdeckt, weil Keiner Muth hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf los zu gehen. — Im Gegentheil hievon bewirkt die den eminenten Köpfen eigenthümliche Deutlichkeit des Denkens und Klarheit der Begriffe, dass sogar bekannte Wahrheiten, von *ihnen* vorgetragen, neues Licht, oder wenigstens neuen Reiz gewinnen: hört oder liest man sie; so ist es, als hätte man ein schlechtes Fernrohr gegen ein gutes vertauscht. Man lese z. B. nur in *Eulers* Briefen an eine Prinzessin seine Darstellung der Grundwahrheiten der Mechanik und Optik. Hierauf beruht Diderots, im Neveu de Rameau beigebrachte Bemerkung, dass nur die vollendeten Meister fähig sind, die

Elemente einer Wissenschaft eigentlich gut vorzutragen; eben weil nur sie die Sachen wirklich verstehen und niemals ihnen Worte die Stelle der Gedanken vertreten.

Aber man soll wissen, dass die schlechten Köpfe die Regel, die guten die Ausnahme, die eminenten höchst selten, das Genie ein portentum ist. Wie könnte sonst ein aus ungefähr acht hundert Millionen Individuen bestehendes Menschengeschlecht, nach sechs Jahrtausenden, noch so Vieles zu entdecken, zu erfinden, zu erdenken und zu sagen übrig gelassen haben? Auf Erhaltung des Individuums allein ist der Intellekt berechnet und in der Regel selbst hiezu nur nothdürftig ausreichend. Aber weislich ist die Natur mit Ertheilung eines grössern Maasses sehr karg gewesen: denn der beschränkte Kopf kann die wenigen und einfachen Verhältnisse, welche im Bereich seiner engen Wirkungssphäre liegen, mit viel grösserer Leichtigkeit übersehen und die Hebel derselben handhaben, als der eminente, der eine ungleich grössere und reichere Sphäre überblickt und mit langen Hebeln agirt, es könnte. So sieht das Insekt auf seinen Stängeln und Blättchen Alles mit minutiösester Genauigkeit und besser, als wir; wird aber nicht den Menschen gewahr, der drei Schritte davon steht. Hierauf beruht die Schlauheit der Dummen und das Paradoxon: Il y a un mystère dans l'esprit des gens qui n'en ont pas.

Für das praktische Leben ist das Genie so brauchbar, wie ein Stern-Teleskop im Theater. — Sonach ist, in Hinsicht auf den Intellekt, die Natur höchst *aristokratisch*. Die Unterschiede, die sie hier eingesetzt hat, sind grösser als die, welche Geburt, Rang, Reichthum, oder Kastenunterschied in irgend einem Lande feststellen, aber wie in andern Aristokratien, so auch in der ihrigen, kommen viele tausend Plebejer auf einen Edeln, viele Millionen auf einen Fürsten, und ist der grosse Haufen blosser Pöbel, mob, rabble, la canaille. Dabei ist nun freilich zwischen der Rangliste der Natur und der der Konvention ein schreiender Kontrast, dessen Ausgleichung nur in einem goldenen Zeitalter zu hoffen stände. Inzwischen haben

die auf der einen, und die auf der andern Rangliste sehr hoch Stehenden das Gemeinsame, dass sie meistens in vornehmer Isolation leben, auf welche *Byron* hindeutet, wenn er sagt:

> To feel me in the solitude of kings,
> Without the power that makes them bear a crown*).
>
> (*Proph. of Dante.* C. 1.)

Denn der Intellekt ist ein differenzirendes, mithin trennendes Princip: seine verschiedenen Abstufungen geben, noch viel mehr als die der blossen Bildung, Jedem andere Begriffe, in Folge deren gewissermaassen Jeder in einer andern Welt lebt, in welcher er nur dem Gleichgestellten unmittelbar begegnet, den Uebrigen aber bloss aus der Ferne zurufen und sich ihnen verständlich zu machen suchen kann. Grosse Unterschiede im Grade und dabei in der Ausbildung des Verstandes öffnen zwischen Mensch und Mensch eine weite Kluft, über welche nur die Herzensgüte setzen kann, als welche im Gegentheil das unificirende Princip ist, welches jeden Andern mit dem eigenen Selbst identificirt. Jedoch bleibt die Verbindung eine moralische: sie kann keine intellektuelle werden. Sogar bei ziemlich gleichem Grade der Bildung gleicht die Konversation zwischen einem grossen Geiste und einem gewöhnlichen Kopfe der gemeinschaftlichen Reise eines Mannes, der auf einem muthigen Rosse sitzt, mit einem Fussgänger. Beiden wird sie bald höchst lästig und auf die Länge unmöglich. Auf eine kurze Strecke kann zwar der Reiter absitzen, um mit dem Andern zu gehen; wiewohl auch dann ihm die Ungeduld seines Pferdes viel zu schaffen machen wird. —

Das Publikum aber könnte durch nichts so sehr gefördert werden, als durch die Erkenntniss jener *intellektuellen Aristokratie der Natur.* Vermöge einer solchen würde es begreifen, dass zwar, wo es sich um Thatsachen handelt, also etwan aus Experimenten, Reisen, Codices, Geschichtsbüchern und Chroniken

*) Die Einsamkeit der Könige zu fühlen,
Jedoch der Macht entbehren, welche sie
Die Krone tragen lässt.

referirt werden soll, der normale Kopf ausreicht; hingegen wo es sich bloss um *Gedanken* handelt, zumal um solche, zu welchen der Stoff, die Data, Jedem vorliegen, wo es also eigentlich nur darauf ankommt, den Andern *vorzudenken*, entschiedene Ueberlegenheit, angeborene Eminenz, welche nur die Natur und höchst selten verleiht, unerlässlich erforderlich ist, und Keiner Gehör verdient, der nicht sogleich Proben derselben ablegt. Könnte dem Publiko die selbsteigene Einsicht hierin verliehen werden; so würde es nicht mehr die ihm zu seiner Bildung kärglich zugemessene Zeit vergeuden an den Produktionen gewöhnlicher Köpfe, also an den zahllosen Stümpereien in Poesie und Philosophie, wie sie jeder Tag ausbrütet; es würde nicht mehr, im kindischen Wahn, dass Bücher gleich Eiern, frisch genossen werden müssen, stets nach dem Neuesten greifen; sondern würde sich an die Leistungen der wenigen Auserlesenen und Berufenen aller Zeiten und Völker halten, würde suchen sie kennen und verstehen zu lernen, und könnte so allmälig zu ächter Bildung gelangen. Dann würden auch bald jene Tausende unberufener Produktionen ausbleiben, die wie Unkraut dem guten Weizen das Aufkommen erschweren.

*

KAPITEL 16*).

UEBER DEN PRAKTISCHEN GEBRAUCH DER VERNUNFT UND DEN STOICISMUS.

IM siebenten Kapitel habe ich gezeigt, dass im Theoretischen das Ausgehen von *Begriffen* nur zu mittelmässigen Leistungen hinreicht, die vortrefflichen hingegen das Schöpfen aus der Anschauung selbst, als der Urquelle aller Erkenntniss, erfordern. Im Praktischen verhält es sich nun aber umgekehrt: hier ist

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 16. des ersten Bandes. [S. 105 d. A.]

das Bestimmtwerden durch das Anschauliche die Weise des Thiers, des Menschen aber unwürdig, als welcher *Begriffe* hat, sein Handeln zu leiten, und dadurch emancipirt ist von der Macht der anschaulich vorliegenden Gegenwart, welcher das Thier unbedingt hingegeben ist. In dem Maasse, wie der Mensch dieses Vorrecht geltend macht, ist sein Handeln *vernünftig* zu nennen, und nur *in diesem* Sinne kann von *praktischer Vernunft* die Rede seyn, nicht im *Kantischen*, dessen Unstatthaftigkeit ich in der Preisschrift über das Fundament der Moral ausführlich dargethan habe.

Es ist aber nicht leicht, sich durch *Begriffe* allein bestimmen zu lassen: auch auf das stärkste Gemüth dringt die vorliegende nächste Aussenwelt, mit ihrer anschaulichen Realität, gewaltsam ein. Aber eben in der Besiegung dieses Eindrucks, in der Vernichtung seines Gaukelspiels, zeigt der Menschengeist seine Würde und Grösse. So, wenn die Reizungen zu Lust und Genuss ihn ungerührt lassen, oder das Drohen und Wüthen ergrimmter Feinde ihn nicht erschüttert, das Flehen irrender Freunde seinen Entschluss nicht wanken macht, die Truggestalten mit denen verabredete Intriguen ihn umstellen, ihn unbewegt lassen, der Hohn der Thoren und des Pöbels ihn nicht aus der Fassung bringt, noch irre macht an seinem eigenen Werth: dann scheint er unter dem Einfluss einer ihm allein sichtbaren Geisterwelt (und das ist die der Begriffe) zu stehen, vor welcher jene Allen offen daliegende, anschauliche Gegenwart wie ein Phantom zerfliesst. — Was hingegen der Aussenwelt und sichtbaren Realität ihre grosse Gewalt über das Gemüth ertheilt, ist die Nähe und Unmittelbarkeit derselben. Wie die Magnetnadel, welche durch die vereinte Wirkung weitvertheilter, die ganze Erde umfassender Naturkräfte in ihrer Richtung erhalten wird, dennoch durch ein kleines Stückchen Eisen, wenn es ihr nur recht nahe kommt, perturbirt und in heftige Schwankungen versetzt werden kann; so kann bisweilen selbst ein starker Geist durch geringfügige Begebenheiten und Menschen, wenn sie nur in grosser Nähe auf ihn einwirken, aus der Fassung gebracht und perturbirt

werden, und den überlegtesten Entschluss kann ein unbedeutendes, aber unmittelbar gegenwärtiges Gegenmotiv in momentanes Wanken versetzen. Denn der relative Einfluss der Motive steht unter einem Gesetz, welches dem, nach welchem die Gewichte auf den Waagebalken wirken, gerade entgegengesetzt ist, und in Folge dessen ein sehr kleines, aber sehr nahe liegendes Motiv ein an sich viel stärkeres, jedoch aus der Ferne wirkendes, überwiegen kann. Die Beschaffenheit des Gemüthes aber, vermöge deren es diesem Gesetze gemäss sich bestimmen lässt und nicht, kraft der wirklich praktischen Vernunft, sich ihm entzieht, ist es, was die Alten durch animi impotentia bezeichneten, welches eigentlich ratio regendae voluntatis impotens bedeutet. Jeder *Affekt* (animi perturbatio) entsteht eben dadurch, dass eine auf unsern Willen wirkende Vorstellung uns so übermässig nahe tritt, dass sie uns alles Uebrige verdeckt, und wir nichts mehr als *sie* sehen können, wodurch wir, für den Augenblick, unfähig werden, das Anderweitige zu berücksichtigen. Ein gutes Mittel dagegen wäre, dass man sich dahin brächte, die Gegenwart unter der Einbildung anzusehen, sie sei Vergangenheit, mithin seiner Apperception den Briefstil der Römer angewöhnte. Vermögen wir doch sehr wohl, umgekehrt, das längst Vergangene so lebhaft als gegenwärtig anzusehen, dass alte, längst schlafende Affekte dadurch wieder zu vollem Toben erwachen. — Imgleichen würde Niemand sich über einen Unfall, eine Widerwärtigkeit, entrüsten und aus der Fassung gerathen, wenn die Vernunft ihm stets gegenwärtig erhielte, was eigentlich der Mensch ist: das grossen und kleinen Unfällen, ohne Zahl, täglich und stündlich Preis gegebene, hülfsbedürftigste Wesen, το δειλοτατον ζωον, welches daher in beständiger Sorge und Furcht zu leben hat. Παν εστι ανθρωπος συμφορα (homo totus est calamitas) sagt schon Herodot.

Die Anwendung der Vernunft auf das Praktische leistet zunächst dies, dass sie das Einseitige und Zerstückelte der bloss anschauenden Erkenntniss wieder zusammensetzt und die Gegensätze, welche diese dar-

bietet, als Korrektionen zu einander gebraucht, wodurch das objektiv richtige Resultat gewonnen wird. Z. B. fassen wir die schlechte Handlung eines Menschen ins Auge, so werden wir ihn verdammen; hingegen, bloss die Noth, die ihn dazu bewogen, betrachtend, ihn bemitleiden: die Vernunft, mittelst ihrer Begriffe, erwägt Beides und führt zu dem Resultat, dass er durch angemessene Strafe gebändigt, eingeschränkt, gelenkt werden müsse.

Ich erinnere hier nochmals an Seneka's Ausspruch: Si vis tibi omnia subjicere, te subjice rationi. Weil nun aber, wie im vierten Buche dargethan wird, das Leiden positiver, der Genuss negativer Natur ist; so wird Der, welcher die abstrakte oder Vernunft-Erkenntniss zur Richtschnur seines Thuns nimmt und demnach dessen Folgen und die Zukunft allezeit bedenkt, das Sustine et abstine sehr häufig zu üben haben, indem er, um die möglichste Schmerzlosigkeit des Lebens zu erlangen, die lebhaften Freuden und Genüsse meistens zum Opfer bringt eingedenk des Aristotelischen ὁ φρονιμος το αλυπον διωκει, ου το ἡδυ (quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens). Daher borgt bei ihm stets die Zukunft von der Gegenwart; statt dass beim leichtsinnigen Thoren die Gegenwart von der Zukunft borgt, welche, dadurch verarmt, nachher bankrott wird. Bei Jenem muss freilich die Vernunft meistens die Rolle eines grämlichen Mentors spielen und unablässig auf Entsagungen antragen, ohne dafür etwas Anderes versprechen zu können, als eine ziemlich schmerzlose Existenz. Dies beruht darauf, dass die Vernunft, mittelst ihrer Begriffe, *das Ganze* des Lebens überblickt, dessen Ergebniss, im berechenbar glücklichsten Fall, kein anderes seyn kann, als das besagte.

Dieses Streben nach einer schmerzlosen Existenz, so weit sie, durch Anwendung und Befolgung vernünftiger Ueberlegung und erlangter Erkenntniss der wahren Beschaffenheit des Lebens, möglich seyn möchte, hat, als es mit strenger Konsequenz und bis zum äussersten Extrem durchgeführt wurde, den *Kynismus* erzeugt, aus welchem nachher der *Stoicismus* hervor-

gieng; wie ich Dies zu festerer Begründung der unser erstes Buch beschliessenden Darstellung, hier mit Wenigem ausführen will.

Alle Moralsysteme des Alterthums, das Platonische allein ausgenommen, waren Anleitungen zu einem glücksäligen Leben: demnach hat, bei ihnen, die Tugend ihren Zweck durchaus nicht jenseit des Todes, sondern in dieser Welt. Denn sie ist ihnen eben nur der rechte Weg zum wahrhaft glücklichen Leben; deshalb erwählt sie der Weise. Daher eben stammen die, besonders von Cicero uns aufbehaltenen, weitläufigen Debatten und scharfen, stets erneuernden Untersuchungen, ob auch wirklich die Tugend, ganz allein und für sich, zum glücklichen Leben hinreichend sei; oder ob es dazu noch irgend eines Aeusserlichen bedürfe; ob der Tugendhafte und Weise auch auf der Folter und dem Rade, oder im Stier des Phalaris, glücklich sei; oder ob es so weit doch nicht gehe. Denn freilich wäre dies der Probirstein einer Ethik dieser Art: beglücken müsste ihre Ausübung unmittelbar und unbedingt. Vermag sie das nicht; so leistet sie nicht, was sie soll, und ist zu verwerfen. So richtig, wie dem christlichen Standpunkt gemäss ist es mithin, dass *Augustinus* seiner Darlegung der Moralsysteme der Alten (De civ. Dei, Lib. XIX, c. 1) die Erklärung voranschickt: Exponenda sunt nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere *in hujus vitae infelicitate* moliti sunt; ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum: illud enim est finis bonorum. Ich will den angegebenen eudämonistischen Zweck der antiken Ethik durch einige ausdrückliche Aussprüche der Alten ausser Zweifel setzen. *Aristoteles* sagt in der Eth. magna, I, 4: Ἡ ευδαιμονια εν τῳ ευ ζῃν εστι, το δε ευ ζῃν εν τῳ κατα τας αρετας ζῃν. (Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus), womit zu vergleichen Eth. Nicom., I, 5. — Cic. Tusc., V, 1: Nam, quum

ea causa impulerit eos, qui primi se ad philosophiae studia contulerunt, ut, omnibus rebus posthabitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocarent; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt. — Nach *Plutarch* (De repugn. stoic., c. 18) hat *Chrysippos* gesagt: Το κατα κακιαν ζην τῳ κακοδαιμονως ζην ταυτον εστι. (Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciter.) — Ibid. c. 26: Ἡ φρονησις ουχ ἑτερον εστι της ευδαιμονιας καθ' ἑαυτο, αλλ' ευδαιμονια. (Prudentia nihil differt a felicitate, estque ipsa adeo felicitas.) — Stob. Ecl., Lib. II, c. 7: Τελος δε φασιν ειναι το ευδαιμονειν, οὑ ἑνεκα παντα πραττεται. (Finem esse dicunt felicitatem, cujus causa fiunt omnia.) — Ευδαιμονιαν συνωνυμειν τῳ τελει λεγουσι. Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.) — Arrian. diss. Epict., I, 4: Ἡ αρετη ταυτην εχει την επαγγελιαν. ευδαιμονιαν ποιησαι. (Virtus profitetur, se felicitatem praestare.) — Sen. ep. 90: Ceterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. — Id. ep. 108. Illud admoneo, auditionem philosophorum, lectionemque, ad propositum beatae vitae trahendum.

Diesen Zweck des glücklichsten Lebens also setzte sich ebenfalls die Ethik der *Kyniker;* wie der Kaiser *Julian* ausdrücklich bezeugt: Orat. VI: Της Κυνικης δε φιλοσοφιας σκοπος μεν εστι και τελος, ὡσπερ δη και πασης φιλοσοφιας, το ευδαιμονειν· το δε ευδαιμονειν εν τῳ ζην κατα φυσιν, αλλα μη προς τας των πολλων δοξας. (Cynicae philosophiae, ut etiam omnis philosophiae, scopus et finis est feliciter vivere: felicitas vitae autem in eo posita est, ut secundum naturam vivatur, nec vero secundum opiniones multitudinis.) Nur aber schlugen die Kyniker zu diesem Ziel einen ganz besondern Weg ein, einen dem gewöhnlichen gerade entgegengesetzten: den der möglichst weitgetriebenen Entbehrung. Sie gingen nämlich von der Einsicht aus, dass die Bewegungen, in welche den Willen die ihn reizenden und anregenden Objekte versetzen, und das mühevolle, meistens vereitelte Streben diese zu erlangen, oder, wenn sie erlangt sind, die Furcht sie zu verlieren, endlich gar der Verlust selbst, viel grössere Schmerzen erzeugen, als die Entbehrung aller jener

Objekte irgend vermag. Darum wählten sie, um zum schmerzlosesten Leben zu gelangen, den Weg der grösstmöglichsten Entbehrung, und flohen alle Genüsse, als Fallstricke, durch die man nachmals dem Schmerz überliefert würde. Danach aber konnten sie dem Glück und seinen Launen kühn Trotz bieten. Dies ist *der Geist des Kynismus*; deutlich spricht ihn Seneka aus, im achten Kapitel De tranquillitate animi: cogitandum est, quanto levior dolor sit, non habere, quam perdere: et intelligemus, paupertati eo minorem tormentorum, quo minorem damnorum esse materiam. Sodann: Tolerabilius est, faciliusque, non acquirere, quam amittere. — — — Diogenes effecit, ne quid sibi eripi posset, — — — qui se fortuitis omnibus exuit. — — — Videtur mihi dixisse: age tuum negotium, fortuna: nihil apud Diogenem jam tuum est. Zu diesem letztern Satz ist die Parallelstelle die Anführung des *Stobäos* (Ecl. II, 7): Διογενης εφη νομιζειν ὁραν την Τυχην ενορωσαν αυτον και λεγουσαν· τουτον δ' ου δυναμαι βαλεειν κυνα λυσσητηρα. (Diogenes credere se dixit, videre Fortunam, ipsum intuentem, ac dicentem: ast hunc non potui tetigisse canem rabiosum). Den selben Geist des Kynismus bezeugt auch die Grabschrift des *Diogenes*, bei *Suidas*, voce Φιλισκος, und bei Diogenes Laertius, VI, 2:

Γηρασκει μεν χαλκος ὑπο χρονου· αλλα σον ουτι
Κυδος ὁ πας αιων, Διογενες, καθελει·
Μουνος επει βιοτης αυταρκεα δοξαν εδειξας
Θνητοις, και ζωης οιμον ελαφροτατην.

(Aera quidem absumit tempus, sed tempore numquam
Interitura tua est gloria, Diogenes:
Quandoquidem ad vitam miseris mortalibus aequam
Monstrata est facilis, te duce, et ampla via.)

Der Grundgedanke des Kynismus ist demnach, dass das Leben in seiner einfachsten und nacktesten Gestalt, mit den ihm von der Natur beigegebenen Beschwerden, das erträglichste, mithin zu erwählen sei; weil jede Hülfe, Bequemlichkeit, Ergötzlichkeit und Genuss, dadurch man es angenehmer machen

möchte, nur neue und grössere Plagen herbeizöge, als die demselben ursprünglich eigenen. Daher ist als der Kernausdruck seiner Lehre der Satz anzusehen: Διογενης εβοᾳ πολλακις λεγων, τον των ανθρωπων βιον ραδιον ὑπο των θεων δεδοσθαι, αποκεκρυφθαι δε αυτον ζητουντων μελιπηκτα και μυρα και τα παραπλησια. (Diogenes clamabat saepius, hominum vitam facilem a diis dari, verum occultari illam quaerentibus mellita cibaria, unguenta, et his similia. — Diog. Laert., VI, 2.) Ferner auch: Δεον, αντι των αχρηστων πονων, τους κατα φυσιν ἑλομενους, ζῃν ευδαιμονως· παρα την ανοιαν κακοδαιμονουσι. — — — τον αυτον χαρακτηρα του βιου λεγων διεξαγειν, ὁνπερ και Ἡρακλης, μηδεν ελευθηριας προκρινων (Quum igitur, repudiatis inutilibus laboribus, naturales insequi, ac vivere beate debeamus, per summam dementiam infelices sumus. — — — — eandem vitae formam, quam Hercules, se vivere affirmans, nihil libertati praeferens. — Ibid.) Demnach hatten die alten, ächten Kyniker, Antisthenes, Diogenes, Krates und ihre Jünger, ein für alle Mal jedem Besitz, allen Bequemlichkeiten und Genüssen entsagt, um der Mühe und Sorge, der Abhängigkeit und den Schmerzen, die unvermeidlich damit verknüpft sind und nicht dadurch aufgewogen werden, für immer zu entgehen. Durch nothdürftige Befriedigung der dringendesten Bedürfnisse und Entbehrung alles Ueberflüssigen gedachten sie leichtesten Kaufes davonzukommen. Sonach begnügten sie sich mit Dem, was in Athen und Korinth so ziemlich umsonst zu haben war, wie Lupinen, Wasser, ein schlechtes Tribonion, Schnappsack und Knittel, bettelten gelegentlich, so weit es hiezu nöthig war, arbeiteten aber nicht. Sie nahmen jedoch durchaus nichts an, was über obige Bedürfnisse hinausging. Unabhängigkeit, im weitesten Sinn, war ihre Absicht. Ihre Zeit brachten sie zu mit Ruhen, Umhergehen, Reden mit allen Menschen, viel Spotten, Lachen und Scherzen: ihr Charakter war Sorglosigkeit und grosse Heiterkeit. Da sie nun, bei dieser Lebensweise, kein eigenes Trachten, keine Absichten und Zwecke zu verfolgen hatten, also über das menschliche Treiben selbst hinausgehoben waren, dabei auch stets voller Musse genossen, eigneten sie, als

Männer von erprobter Geistesstärke, sich trefflich, die Berather und Ermahner der Uebrigen zu werden. Daher sagt *Apulejus* (Florid., IV): Crates, ut lar familiaris apud homines suae aetatis cultus est. Nulla domus ei unquam clausa erat: nec erat patrisfamilias tam absconditum secretum, quin eo tempestive Crates interveniret, litium omnium et jurgiorum inter propinquos disceptator et arbiter. Auch hierin also, wie in so vielem Andern, zeigen sie viele Aehnlichkeit mit den Bettelmönchen der neuen Zeit, d. h. mit den besseren und ächten unter diesen, deren Ideal man sich an dem Kapuziner Christoph, in *Manzoni's* berühmtem Roman, vergegenwärtigen mag. Jedoch liegt diese Aehnlichkeit nur in den Wirkungen, nicht in der Ursache. Sie treffen im Resultat zusammen; aber der Grundgedanke Beider ist ganz verschieden: bei den Mönchen ist er, wie bei den ihnen verwandten Saniassis, ein über das Leben hinausgestecktes Ziel; bei den Kynikern aber nur die Ueberzeugung, dass es leichter sei, seine Wünsche und Bedürfnisse auf das Minimum herabzusetzen, als in ihrer Befriedigung das Maximum zu erreichen, welches sogar unmöglich ist, da mit der Befriedigung die Wünsche und Bedürfnisse ins Unendliche wachsen; daher sie, um das Ziel aller antiken Ethik, möglichste Glückseligkeit in diesem Leben, zu erreichen, den Weg der Entsagung einschlugen, als den kürzesten und leichtesten ὁθεν και τον Κυνισμον ειρηκασιν συντομον επ' αρετην ὁδον (unde et Cynismum dixere compendiosam ad virtutem viam. Diog. Laert., VI, 9). — Die Grundverschiedenheit des Geistes des Kynismus von dem der Askese tritt augenfällig hervor an der Demuth, als welche der Askese wesentlich, dem Kynismus aber so fremd ist, dass er, im Gegentheil, den Stolz und die Verachtung aller Uebrigen im Schilde führt:

> Sapiens uno minor est Jove, dives,
> Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum.
>
> *Hor.*

Hingegen trifft, dem Geiste der Sache nach, die Lebensansicht der Kyniker mit der des *J. J. Rousseau*, wie er sie im Discours sur l'origine de l'inégalité darlegt,

zusammen; da auch er uns zum rohen Naturzustande zurückführen möchte und das Herabsetzen unserer Bedürfnisse auf ihr Minimum als den sichersten Weg zur Glücksäligkeit betrachtet. — Uebrigens waren die Kyniker ausschliesslich *praktische* Philosophen: wenigstens ist mir keine Nachricht von ihrer theoretischen Philosophie bekannt.

Aus ihnen gingen nun die *Stoiker* dadurch hervor, dass sie das Praktische in ein Theoretisches verwandelten. Sie meinten, das *wirkliche* Entbehren alles irgend Entbehrlichen sei nicht erfordert, sondern es reiche hin, dass man Besitz und Genuss beständig als *entbehrlich* und als in der Hand des Zufalls stehend betrachte: da würde denn die wirkliche Entbehrung, wenn sie etwan eintrete, weder unerwartet seyn, noch schwer fallen. Man könne immerhin Alles haben und geniessen; nur müsse man die Ueberzeugung von der Werthlosigkeit und Entbehrlichkeit solcher Güter einerseits, und von ihrer Unsicherheit und Hinfälligkeit andererseits stets gegenwärtig erhalten, mithin sie alle ganz gering schätzen, und allezeit bereit seyn, sie aufzugeben. Ja, wer, um nicht durch jene Dinge bewegt zu werden, sie wirklich entbehren müsse, zeige da durch an, dass er, in seinem Herzen, sie für wahre Güter halte, die man, um nicht danach lüstern zu werden, ganz aus seinem Gesichtskreis entfernen müsse. Der Weise hingegen erkenne, dass sie gar keine Güter seien, vielmehr ganz gleichgültige Dinge, αδιαφορα, allenfalls προηγμενα. Daher wird er sie, wenn sie sich darbieten, annehmen, ist jedoch stets bereit, sie mit grösster Gleichgültigkeit wieder fahren zu lassen, wenn der Zufall, dem sie angehören, sie zurückfordert; weil sie των ουκ εφ' ήμιν sind. In diesem Sinne sagt *Epiktet*, Kap. 7, der Weise werde, gleich Einem, der vom Schiffe ans Land gestiegen u. s. w., sich auch ein Weibchen, oder Knäbchen gefallen lassen, dabei jedoch stets bereit seyn, sobald der Schiffer ruft, sie wieder gehen zu lassen. — So vervollkommneten die *Stoiker* die Theorie des Gleichmuths und der Unabhängigkeit, auf Kosten der Praxis, indem sie Alles auf einen mentalen Process zurückführten und durch Argumente, wie sie das erste

Kapitel des Epiktet darbietet, sich alle Bequemlichkeiten des Lebens heransophisticirten. Sie hatten aber dabei ausser Acht gelassen, dass alles Gewohnte zum Bedürfniss wird und daher nur mit Schmerz entbehrt werden kann, dass der Wille nicht mit sich spielen lässt, nicht geniessen kann, ohne die Genüsse zu lieben; dass ein Hund nicht gleichgültig bleibt, indem man ihm ein Stück Braten durchs Maul zieht, und ein Weiser, wenn er hungrig ist, auch nicht; und dass es zwischen Begehren und Entsagen kein Mittleres giebt. Sie aber glaubten sich dadurch mit ihren Grundsätzen abzufinden, dass sie, an einer luxuriösen Römischen Tafel sitzend, kein Gericht ungekostet liessen, jedoch dabei versicherten, das wären sammt und sonders blosse προηγμενα, keine αγαθα; oder, Deutsch zu reden, dass sie assen, tranken und sich einen guten Tag machten, dabei aber dem lieben Gott keinen Dank dafür wussten, vielmehr fastidiöse Gesichter schnitten und nur immer brav versicherten, sie machten sich den Teufel etwas aus der ganzen Fresserei. Dies war das Auskunftsmittel der *Stoiker*: sie waren demnach blosse Maulhelden, und zu den *Kynikern* verhalten sie sich ungefähr, wie wohlgemästete Benediktiner und Augustiner zu Franziskanern und Kapuzinern. Je mehr sie nun die Praxis vernachlässigten, desto feiner spitzten sie die Theorie zu. Der am Schlusse unsers ersten Buches gegebenen Auseinandersetzung derselben will ich hier noch einige einzelne Belege und Ergänzungen beifügen.

Wenn wir in den uns hinterbliebenen Schriften der Stoiker, die alle unsystematisch abgefasst sind, nach dem letzten Grunde jenes uns unablässig zugemutheten, unerschütterlichen Gleichmuthes forschen; so finden wir keinen andern, als die Erkenntniss der gänzlichen Unabhängigkeit des Weltlaufs von unserm Willen und folglich der Unvermeidlichkeit der uns treffenden Uebel. Haben wir nach einer richtigen Einsicht hierin unsere Ansprüche regulirt; so ist Trauern, Jubeln, Fürchten und Hoffen eine Thorheit, deren wir nicht mehr fähig sind. Dabei wird, besonders in den Kommentarien des Arrians, die Subreption begangen, dass

Alles was ουκ εφ' ήμιν ist (d. h. nicht von uns abhängt), sofort auch ου προς ήμας wäre (d. h. uns nichts angienge). Doch bleibt wahr, dass alle Güter des Lebens in der Macht des Zufalls stehen, mithin sobald er, diese Macht übend, sie uns entreisst, wir unglücklich sind, wenn wir unser Glück darin gesetzt haben. Diesem unwürdigen Schicksal soll uns der richtige Gebrauch der Vernunft entziehen, vermöge dessen wir alle jene Güter nie als die unserigen betrachten, sondern nur als auf unbestimmte Zeit uns geliehen: nur so können wir sie eigentlich nie verlieren. Daher sagt *Seneka* (Ep. 98): Si, quid humanarum rerum varietas possit, cogitaverit, ante quam senserit, und *Diogenes Laertius* (VII, 1. 87): Ισον δε εστι το κατ' αρετην ζην τω κατ' εμπειριαν των φυσει συμβαινοντων ζην. (Secundum virtutem vivere idem est, quod secundum experientiam eorum, quae secundum naturam accidunt, vivere.) Hieher gehört besonders die Stelle in *Arrians* Epiktetäischen Abhandlungen, B. III, Kap. 24, 84—89; und speciell, als Beleg des §. 16 des ersten Bandes*) in dieser Hinsicht von mir Gesagten, die Stelle: Τουτο γαρ εστι το αιτιον τοις ανθρωποις παντων των κακων, το τας προληψεις τας κοινας μη δυνασθαι εφαρμοζειν τοις επι μερους, ibid. IV, 1. 42. (Haec enim causa est hominibus omnium malorum, quod anticipationes generales rebus singularibus accommodare non possunt.) Desgleichen die Stelle im *Antoninus* (IV, 29): Ει ξενος κοσμου ὁ μη γνωριζων τα εν αυτω οντα, ουχ ήττον ξενος και ὁ μη γνωριζων τα γιγνομενα d. h.: „Wenn Der ein Fremdling in der Welt ist, welcher nicht weiss, was es darin giebt; so ist es nicht weniger Der, welcher nicht weiss, wie es darin hergeht." Auch Seneka's elftes Kapitel De tranquillitate animi ist ein vollkommener Beleg dieser Ansicht. Die Meinung der Stoiker geht im Ganzen dahin, dass wenn der Mensch dem Gaukelspiel des Glückes eine Weile zugesehen hat und nun seine Vernunft gebraucht, er sowohl den schnellen Wechsel der Würfel, als die innere Werthlosigkeit der Rechenpfennige erkennen und daher fortan unbewegt bleiben müsse. Ueberhaupt lässt die Stoische Ansicht sich auch so

*) S. 105 d. A.

ausdrücken: Unser Leiden entspringt allemal aus dem Missverhältniss zwischen unseren Wünschen und dem Weltlauf. Daher muss Eines dieser Beiden geändert und dem Andern angepasst werden. Da nun der Lauf der Dinge nicht in unserer Macht steht (ουκ εφ' ήμιν); so müssen wir unser Wollen und Wünschen dem Lauf der Dinge gemäss einrichten: denn der Wille allein ist εφ' ήμιν. Dieses Anpassen des Wollens zum Laufe der Aussenwelt, also zur Natur der Dinge, wird sehr oft unter dem vieldeutigen κατα φυσιν ζ,ην verstanden. Man sehe Arriani Diss., II, 17, 21, 22. Ferner bezeichnet diese Ansicht *Seneka* (Ep. 119), indem er sagt: Nihil interest, utrum non desideres, an habeas. Summa rei in utroque est eadem: non torqueberis. Auch *Cicero* (Tusc., IV, 26), durch die Worte: Solum habere velle, summa dementia est. Desgleichen *Arrian* (IV, 1, 175): Ου γαρ εκπληρωσει των επιθυμουμενων ελευθερια παρασκευαζεται, αλλα ανασκευη της επιθυμιας. (Non enim explendis desideriis libertas comparatur, sed tollenda cupiditate.)

Als Belege dessen, was ich am angeführten Orte über das όμολογουμενως ζν der Stoiker gesagt habe, kann man die in der Historia philosophiae Graeco-Romanae von *Ritter* und *Preller*, §. 398, zusammengestellten Anführungen betrachten; desgleichen den Ausspruch des *Seneka* (Ep. 31 und nochmals Ep. 74): Perfecta virtus est aequalitas et tenor vitae per omnia consonans sibi. Den Geist der Stoa überhaupt bezeichnet deutlich diese Stelle des *Seneka* (Ep. 92): Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene judicati tenax. Ein zusammenhängendes Studium der Stoiker wird Jeden überzeugen, dass der Zweck ihrer Ethik, eben wieder des *Kynismus*, aus welchem sie entsprungen, durchaus kein anderer ist, als ein möglichst schmerzloses und dadurch möglichst glückliches Leben; woraus folgt, dass die Stoische Moral nur eine besondere Art des *Eudämonismus* ist. Sie hat nicht, wie die Indische, die Christliche, selbst die Platonische Ethik, eine metaphysische Tendenz, einen transscendenten Zweck, sondern einen völlig immanenten, in diesem Leben

erreichbaren: die Unerschütterlichkeit (αταραξια) und ungetrübte Glücksäligkeit des Weisen, den nichts anfechten kann. Doch ist nicht zu leugnen, dass die späteren Stoiker, namentlich Arrian, bisweilen diesen Zweck aus den Augen verlieren und eine wirklich asketische Tendenz verrathen, welches dem damals schon sich verbreitenden Christlichen und überhaupt orientalischen Geiste zuzuschreiben ist. — Wenn wir das Ziel des Stoicismus, jene αταραξια, in der Nähe und ernstlich betrachten; so finden wir in ihr eine blosse Abhärtung und Unempfindlichkeit gegen die Streiche des Schicksals, dadurch erlangt, dass man die Kürze des Lebens, die Leerheit der Genüsse, den Unbestand des Glücks sich stets gegenwärtig erhält, auch eingesehen hat, dass zwischen Glück und Unglück der Unterschied sehr viel kleiner ist, als unsere Anticipation Beider ihn uns vorzuspiegeln pflegt. Dies ist aber noch kein glücklicher Zustand, sondern nur das gelassene Ertragen der Leiden, die man als unvermeidlich vorhergesehen hat. Doch liegt Geistesgrösse und Würde darin, dass man schweigend und gelassen das Unvermeidliche trägt, in melancholischer Ruhe, sich gleich bleibend, während Andere vom Jubel zur Verzweiflung und von dieser zu jenem übergehen. — Man kann demnach den Stoicismus auch auffassen als eine geistige Diätetik, welcher gemäss, wie man den Leib gegen Einflüsse des Windes und Wetters, gegen Ungemach und Anstrengung abhärtet, man auch sein Gemüth abzuhärten hat gegen Unglück, Gefahr, Verlust, Ungerechtigkeit, Tücke, Verrath, Hochmuth und Narrheit der Menschen.

Ich bemerke noch, dass die καθηκοντα der Stoiker, welche *Cicero* officia übersetzt, ungefähr bedeuten Obliegenheiten, oder Das, was zu thun der Sache angemessen ist, Englisch incumbencies, Italiänisch quel che tocca a me di fare, o di lasciare, also überhaupt was einem vernünftigen Menschen zu thun *zukommt*. Man sehe Diog. Laert., VII, 1. 109. — Endlich den *Pantheismus* der Stoiker, wie er ganz und gar nicht zu so manchen Kapuzinaden *Arrians* passt, spricht auf das deutlichste *Seneka* aus: Quid est Deus? Mens

universi. Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil majus excogitari potest: si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet. (Quaest. natur. I, praefatio, 12.)

*

KAPITEL 17*).

UEBER DAS METAPHYSISCHE BEDUERFNISS DES MENSCHEN.

DEN Menschen ausgenommen, wundert sich kein Wesen über sein eigenes Dasein; sondern ihnen Allen versteht dasselbe sich so sehr von selbst, dass sie es nicht bemerken. Aus der Ruhe des Blickes der Thiere spricht noch die Weisheit der Natur; weil in ihnen der Wille und der Intellekt noch nicht weit genug auseinandergetreten sind, um bei ihrem Wiederbegegnen sich über einander verwundern zu können. So hängt hier die ganze Erscheinung noch fest am Stamme der Natur, dem sie entsprossen, und ist der unbewussten Allwissenheit der grossen Mutter theilhaft. — Erst nachdem das innere Wesen der Natur (der Wille zum Leben in seiner Objektivation) sich durch die beiden Reiche der bewusstlosen Wesen und dann durch die lange und breite Reihe der Thiere, rüstig und wohlgemuth, gesteigert hat, gelangt es endlich, beim Eintritt der Vernunft, also im Menschen, zum ersten Male zur Besinnung: dann wundert es sich über seine eigenen Werke und frägt sich, was es selbst sei. Seine Verwunderung ist aber um so ernstlicher, als es hier zum ersten Male mit Bewusstseyn *dem Tode* gegenübersteht, und neben der Endlichkeit alles Daseyns auch die Vergeblichkeit alles Strebens sich ihm mehr oder minder aufdringt. Mit dieser Besinnung und dieser Verwunderung entsteht daher das dem

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 15 des ersten Bandes. (S. 86 d. A.)

Menschen allein eigene *Bedürfniss einer Metaphysik*: er ist sonach ein animal metaphysicum. Im Anfang seines Bewusstseyns freilich nimmt auch er sich als Etwas, das sich von selbst versteht. Aber dies währt nicht lange; sondern sehr früh, zugleich mit der ersten Reflexion, tritt schon diejenige Verwunderung ein, welche dereinst Mutter der Metaphysik werden soll. — Diesem gemäss sagt auch *Aristoteles* im Eingang seiner Metaphysik: Δια γαρ το θαυμαζειν οἱ ανθρωποι και νυν και το κρωτον ηρξαντο φιλοσοφειν. (Propter admirationem enim et nunc et primo inceperunt homines philosophari.) Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, dass man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlasst wird, das *Allgemeine* der Erscheinung zu seinem Problem zu machen; während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern, und ihr Problem bloss ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Daseyn selbst: ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist, und dass es sei, von selbst zu verstehen. Dies beruht darauf, dass sein Intellekt seiner ursprünglichen Bestimmung, als Medium der Motive dem Willen dienstbar zu seyn, noch ganz treu geblieben und deshalb mit der Welt und Natur, als integrirender Theil derselben, eng verbunden, folglich weit entfernt davon ist, sich vom Ganzen der Dinge gleichsam ablösend, demselben gegenüber zu treten und so einstweilen als für sich bestehend, die Welt rein objektiv aufzufassen. Hingegen ist die hieraus entspringende philosophische Verwunderung im Einzelnen durch höhere Entwickelung der Intelligenz bedingt, überhaupt jedoch nicht durch diese allein; sondern ohne Zweifel ist es das Wissen um den Tod, und neben diesem die Betrachtung des Leidens und der Noth des Lebens, was den stärksten Anstoss zum philosophischen Besinnen und zu metaphysischen Auslegungen der Welt giebt. Wenn unser Leben endlos und schmerzlos wäre, würde es vielleicht doch

Keinem einfallen zu fragen, warum die Welt dasei und gerade diese Beschaffenheit habe; sondern eben auch sich Alles von selbst verstehen. Dem entsprechend finden wir, dass das Interesse, welches philosophische, oder auch religiöse Systeme einflössen, seinen allerstärksten Anhaltspunkt durchaus an dem Dogma irgend einer Fortdauer nach dem Tode hat: und wenn gleich die letzteren das Daseyn ihrer Götter zur Hauptsache zu machen und dieses am eifrigsten zu vertheidigen scheinen, so ist dies im Grunde doch nur, weil sie an dasselbe ihr Unsterblickkeitsdogma geknüpft haben und es für unzertrennlich von ihm halten: nur um dieses ist es ihnen eigentlich zu thun. Denn wenn man ihnen dasselbe anderweitig sicher stellen könnte; so würde der lebhafte Eifer für ihre Götter alsbald erkalten, und er würde fast gänzlicher Gleichgültigkeit Platz machen, wenn, umgekehrt, die völlige Unmöglichkeit einer Unsterblichkeit ihnen bewiesen wäre; denn das Interesse am Daseyn der Götter verschwände mit der Hoffnung einer nähern Bekanntschaft mit ihnen, bis auf den Rest, der sich an ihren möglichen Einfluss auf die Vorfälle des gegenwärtigen Lebens knüpfen möchte. Könnte man aber gar die Fortdauer nach dem Tode, etwan weil sie Ursprünglichkeit des Wesens voraussetzte, als unverträglich mit dem Daseyn von Göttern nachweisen; so würden sie diese bald ihrer eigenen Unsterblichkeit zum Opfer bringen und für den Atheismus eifern. Auf demselben Grunde beruht es, dass die eigentlich materialistischen Systeme, wie auch die absolut skeptischen, niemals einen allgemeinen, oder dauernden Einfluss haben erlangen können.

Tempel und Kirchen, Pagoden und Moscheen, in allen Landen, aus allen Zeiten, in Pracht und Grösse, zeugen vom metaphysischen Bedürfniss des Menschen, welches, stark und unvertilgbar, dem physischen auf dem Fusse folgt. Freilich könnte wer satirisch gelaunt ist hinzufügen, dass dasselbe ein bescheidener Bursche sei, der mit geringer Kost vorlieb nehme. An plumpen Fabeln und abgeschmackten Mährchen lässt er sich bisweilen genügen; wenn nur früh genug eingeprägt,

sind sie ihm hinlängliche Auslegungen seines Daseyns und Stützen seiner Moralität. Man betrachte z. B. den Koran: dieses schlechte Buch war hinreichend, eine Weltreligion zu begründen, das metaphysische Bedürfniss zahlloser Millionen Menschen seit 1200 Jahren zu befriedigen, die Grundlage ihrer Moral und einer bedeutenden Verachtung des Todes zu werden, wie auch, sie zu blutigen Kriegen und den ausgedehntesten Eroberungen zu begeistern. Wir finden in ihm die traurigste und ärmlichste Gestalt des Theismus Viel mag durch die Uebersetzungen verloren gehen; aber ich habe keinen einzigen werthvollen Gedanken darin entdecken können. Dergleichen beweist, dass mit dem metaphysischen Bedürfniss die metaphysische Fähigkeit nicht Hand in Hand geht. Doch will es scheinen, dass in den frühen Zeiten der gegenwärtigen Erdoberfläche diesem anders gewesen sei und dass Die, welche der Entstehung des Menschengeschlechts und dem Urquell der organischen Natur bedeutend näher standen, als wir, auch noch theils grössere Energie der intuitiven Erkenntnisskräfte, theils eine richtigere Stimmung des Geistes hatten, wodurch sie einer reineren, unmittelbaren Auffassung des Wesens der Natur fähig und dadurch im Stande waren, dem metaphysischen Bedürfniss auf eine würdigere Weise zu genügen: so entstanden in den Urvätern der Brahmanen, den Rischis, die fast übermenschlichen Konceptionen, welche später in den Upanischaden der *Veden* niedergelegt wurden.

Niemals hingegen hat es an Leuten gefehlt, welche auf jenes metaphysische Bedürfniss des Menschen ihren Unterhalt zu gründen und dasselbe möglichst auszubeuten bemüht waren; daher es unter allen Völkern Monopolisten und Generalpächter desselben giebt: die Priester. Ihr Gewerbe musste ihnen jedoch überall dadurch gesichert werden, dass sie das Recht erhielten, ihre metaphysischen Dogmen den Menschen sehr früh beizubringen, ehe noch die Urtheilskraft aus ihrem Morgenschlummer erwacht ist, also in der ersten Kindheit: denn da haftet jedes wohl eingeprägte Dogma, sei es auch noch so unsinnig, auf immer. Hätten sie zu

warten, bis die Urtheilskraft reif ist; so würden ihre Privilegien nicht bestehen können.

Eine zweite, wiewohl nicht zahlreiche Klasse von Leuten, welche ihren Unterhalt aus dem metaphysischen Bedürfniss der Menschen zieht, machen die aus, welche von der *Philosophie* leben: bei den Griechen hiessen sie Sophisten, bei den Neueren Professoren der Philosophie. *Aristoteles* zählt (Metaph., II, 2) den *Aristipp* unbedenklich den Sophisten bei: den Grund dazu finden wir bei Diogenes Laertius (II, 65), dass nämlich er der Erste unter den Sokratikern gewesen, der sich seine Philosophie bezahlen liess; weshalb auch *Sokrates* ihm sein Geschenk zurücksandte. Auch bei den Neueren sind die, welche *von* der Philosophie leben, nicht nur, in der Regel und mit den seltensten Ausnahmen, ganz Andere, als die, welche *für* die Philosophie leben; sondern sogar sind sie sehr oft die Widersacher, die heimlichen und unversöhnlichen Feinde dieser: denn jede ächte und bedeutende philosophische Leistung wird auf die ihrigen zu viel Schatten werfen und überdies den Absichten und Beschränkungen der Gilde sich nicht fügen; weshalb sie allezeit bemüht sind, eine solche nicht aufkommen zu lassen, wozu dann, nach Maassgabe der jedesmaligen Zeiten und Umstände, bald Verhehlen, Zudecken, Verschweigen, Ignoriren, Sekretiren, bald Verneinen, Verkleinern, Tadeln, Lästern, Verdrehen, bald Denunziren und Verfolgen die üblichen Mittel sind. Daher hat denn auch schon mancher grosse Kopf, unerkannt, ungeehrt, unbelohnt, sich keuchend durchs Leben schleppen müssen, bis endlich nach seinem Tode die Welt über ihn enttäuscht wurde, und über sie. Inzwischen hatten sie ihren Zweck erreicht, hatten gegolten, dadurch dass sie ihn nicht gelten liessen, und hatten mit Weib und Kind *von* der Philosophie gelebt, während Jener *für* diese lebte. Ist er aber todt; da kehrt die Sache sich um: die neue Generation jener stets Vorhandenen wird nun der Erbe seiner Leistungen, schneidet sie nach ihrem Maassstab sich zurecht und lebt jetzt *von ihm*. Dass jedoch *Kant* zugleich *von* und *für* die Philosophie leben konnte, beruhte auf

dem seltenen Umstande, dass, zum ersten Male wieder, seit dem Divo Antonino und Divo Juliano, ein Philosoph auf dem Throne sass: nur unter solchen Auspicien konnte die Kritik der reinen Vernunft das Licht erblicken. Kaum war der König todt, so sehen wir auch schon *Kanten*, weil er zur Gilde gehörte, von Furcht ergriffen, sein Meisterwerk in der zweiten Ausgabe modifiziren, kastriren und verderben, dennoch aber bald in Gefahr kommen, seine Stelle zu verlieren; so dass ihn *Campe* in Braunschweig einlud, zu ihm zu kommen, um als das Oberhaupt seiner Familie bei ihm zu leben (*Ring*, Ansichten aus Kants Leben, S. 68). Mit der Universitätsphilosophie ist es in der Regel blosse Spiegelfechterei: der wirkliche Zweck derselben ist, den Studenten, im tiefsten Grunde ihres Denkens, diejenige Geistesrichtung zu geben, welche das die Professuren besetzende Ministerium seinen Absichten angemessen hält. Daran mag dieses, im staatsmännischen Sinn, auch ganz Recht haben: nur folgt daraus, dass solche Kathederphilosophie ein nervis alienis mobile lignum ist und nicht für ernstliche, sondern nur für Spassphilosophie gelten kann. Auch bleibt es jedenfalls billig, dass eine solche Beaufsichtigung, oder Leitung, sich bloss auf die Kathederphilosophie erstrecke, nicht aber auf die wirkliche, welche es ernstlich meint. Denn, wenn irgend etwas auf der Welt wünschenswerth ist, so wünschenswerth, dass selbst der rohe und dumpfe Haufen, in seinen besonneneren Augenblicken, es höher schätzen würde, als Silber und Gold; so ist es, dass ein Lichtstrahl fiele auf das Dunkel unsers Daseyns und irgend ein Aufschluss uns würde über diese räthselhafte Existenz, an der nichts klar ist, als ihr Elend und ihre Nichtigkeit. Dies aber wird, gesetzt, es sei an sich erreichbar, durch aufgedrungene und aufgezwungene Lösungen des Problems unmöglich gemacht.

Jetzt aber wollen wir die verschiedenen Weisen der Befriedigung, welche diesem so starken metaphysischen Bedürfnisse wird, einer allgemeinen Betrachtung unterwerfen.

Unter *Metaphysik* verstehe ich jede angebliche Er-

kenntniss, welche über die Möglichkeit der Erfahrung, also über die Natur, oder die gegebene Erscheinung der Dinge hinausgeht, um Aufschluss zu ertheilen über Das, wodurch jene, in einem oder dem andern Sinne, bedingt wäre; oder, populär zu reden, über Das, was hinter der Natur steckt, und sie möglich macht. — Nun aber setzt die grosse ursprüngliche Verschiedenheit der Verstandeskräfte, wozu noch die der viele Musse erfordernden Ausbildung derselben kommt, einen so grossen Unterschied zwischen Menschen, dass, sobald ein Volk sich aus dem Zustande der Rohheit herausgearbeitet hat, nicht wohl *eine* Metaphysik für Alle ausreichen kann; daher wir bei den civilisirten Völkern durchgängig zwei verschiedene Arten derselben antreffen, welche sich dadurch unterscheiden, dass die eine ihre Beglaubigung *in sich*, die andere sie *ausser sich* hat. Da die metaphysischen Systeme der ersten Art, zur Rekognition ihrer Beglaubigung, Nachdenken, Bildung, Musse und Urtheil erfordern; so können sie nur einer äusserst geringen Anzahl von Menschen zugänglich seyn, auch nur bei bedeutender Civilisation entstehen und sich erhalten. Für die grosse Anzahl der Menschen hingegen, als welche nicht zu denken, sondern nur zu glauben befähigt und nicht für Gründe, sondern nur für Autorität empfänglich ist, sind ausschliesslich die Systeme der zweiten Art: diese können deshalb als Volksmetaphysik bezeichnet werden, nach Analogie der Volkspoesie, auch der Volksweisheit, worunter man die Sprichwörter versteht. Jene Systeme sind indessen unter dem Namen der Religionen bekannt und finden sich bei allen Völkern, mit Ausnahme der allerrohesten. Ihre Beglaubigung ist, wie gesagt, äusserlich und heisst als solche Offenbarung, welche dokumentirt wird durch Zeichen und Wunder. Ihre Argumente sind hauptsächlich Drohungen mit ewigen, auch wohl mit zeitlichen Uebeln, gerichtet gegen die Ungläubigen, ja schon gegen die blossen Zweifler: als ultima ratio theologorum finden wir, bei manchen Völkern, den Scheiterhaufen, oder dem Aehnliches. Suchen Sie eine andere Beglaubigung, oder gebrauchen sie andere Argumente; so machen sie schon

einen Uebergang in die Systeme der ersten Art und können zu einem Mittelschlag beider ausarten; welches mehr Gefahr als Vortheil bringt. Denn ihnen giebt die sicherste Bürgschaft für den fortdauernden Besitz der Köpfe ihr unschätzbares Vorrecht, den *Kindern* beigebracht zu werden, als wodurch ihre Dogmen zu einer Art von zweitem angeborenen Intellekt einwachsen, gleich dem Zweige auf dem gepfropften Baum; während hingegen die Systeme der ersten Art sich immer nur an Erwachsene wenden, bei diesen aber allemal schon ein System der zweiten Art im Besitz der Ueberzeugung vorfinden. — Beide Arten der Metaphysik, deren Unterschied sich kurz durch Ueberzeugungslehre und Glaubenslehre bezeichnen lässt, haben Dies gemein, dass jedes einzelne System derselben in einem feindlichen Verhältniss zu allen übrigen seiner Art steht. Zwischen denen der ersten Art wird der Krieg nur mit Wort und Schrift, zwischen denen der zweiten auch mit Feuer und Schwert geführt; manche von diesen haben ihre Verbreitung zum Theil dieser letztern Art der Polemik zu danken, und alle haben nach und nach die Erde unter sich getheilt, und zwar mit so entschiedener Herrschaft, dass die Völker sich mehr nach ihnen, als nach der Nationalität, oder der Regierung unterscheiden und sondern. Nur *sie* sind, jede in ihrem Bezirke, *herrschend*, die der ersten Art hingegen höchstens *tolerirt*, und auch dies nur, weil man, wegen der geringen Anzahl ihrer Anhänger, sie meistens der Bekämpfung durch Feuer und Schwert nicht werth hält; wiewohl, wo es nöthig schien, auch diese mit Erfolg gegen sie angewendet worden sind: zudem finden sie sich bloss sporadisch. Meistens hat man sie jedoch nur in einem Zustande der Zähmung und Unterjochung geduldet, indem das im Lande herrschende System der zweiten Art ihnen vorschrieb, ihre Lehren seinen eigenen, mehr oder weniger eng, anzupassen. Bisweilen hat es sie nicht nur unterjocht, sondern sogar dienstbar gemacht und als Vorspann gebraucht; welches jedoch ein gefährliches Experiment ist; da jene Systeme der ersten Art, weil ihnen die Gewalt genommen ist, sich durch List hel-

fen zu dürfen glauben und eine geheime Tücke nie ganz ablegen, die sich dann bisweilen unvermuthet hervorthut und schwer zu heilenden Schaden stiftet. Denn überdies wird ihre Gefährlichkeit dadurch erhöht, dass sämtliche Realwissenschaften, sogar die unschuldigsten nicht ausgenommen, ihre heimlichen Alliirten gegen die Systeme der zweiten Art sind, und, ohne selbst mit diesen in offenem Kriege zu stehen, plötzlich und unerwartet grossen Schaden auf dem Gebiete derselben anrichten. Zudem ist der durch die erwähnte Dienstbarmachung bezweckte Versuch, einem System, welches ursprünglich seine Beglaubigung ausserhalb hat, dazu noch eine von innen geben zu wollen, seiner Natur nach, misslich: denn, wäre es einer solchen Beglaubigung fähig; so hätte es keiner äussern bedurft. Und überhaupt ist es stets ein Wagestück, einem fertigen Gebäude ein neues Fundament unterschieben zu wollen. Wie sollte überdies eine Religion noch des Suffragiums einer Philosophie bedürfen! Sie hat ja Alles auf ihrer Seite: Offenbarung, Urkunden, Wunder, Prophezeiungen, Schutz der Regierung, den höchsten Rang, wie er der Wahrheit gebührt, Beistimmung und Verehrung Aller, tausend Tempel, in denen sie verkündigt und geübt wird, geschworene Priesterschaaren, und, was mehr als Alles ist, das unschätzbare Vorrecht, ihre Lehren dem zarten Kindesalter einprägen zu dürfen, wodurch sie fast zu angeborenen Ideen werden. Um bei solchem Reichthum an Mitteln noch die Beistimmung armsäliger Philosophen zu verlangen, müsste sie habsüchtiger, oder, um den Widerspruch derselben zu besorgen, furchtsamer seyn, als mit einem guten Gewissen vereinbar scheint.

An den oben aufgestellten Unterschied zwischen Metaphysik der ersten und der zweiten Art knüpft sich noch folgender. Ein System der ersten Art, also eine Philosophie, macht den Anspruch und hat daher die Verpflichtung, in Allem, was sie sagt, sensu stricto et proprio wahr zu seyn: denn sie wendet sich an das Denken und die Ueberzeugung. Eine Religion hingegen, für die Unzähligen bestimmt, welche, der

Prüfung und des Denkens unfähig, die tiefsten und schwierigsten Wahrheiten sensu proprio nimmermehr fassen würden, hat auch nur die Verpflichtung sensu allegorico wahr zu seyn. Nackt kann die Wahrheit vor dem Volke nicht erscheinen. Ein Symptom dieser *allegorischen* Natur der Religionen sind die vielleicht in jeder anzutreffenden *Mysterien*, nämlich gewisse Dogmen, die sich nicht ein Mal deutlich denken lassen, geschweige wörtlich wahr seyn können. Ja, vielleicht liesse sich behaupten, dass einige völlige Widersinnigkeiten, einige wirkliche Absurditäten, ein wesentliches Ingredienz einer vollkommenen Religion seien: denn diese sind eben der Stämpel ihrer *allegorischen* Natur und die allein passende Art, dem gemeinen Sinn und rohen Verstande *fühlbar* zu machen, was ihm unbegreiflich wäre, nämlich dass die Religion im Grunde von einer ganz andern, von einer Ordnung der *Dinge an sich* handelt, vor welcher die Gesetze dieser Erscheinungswelt, denen gemäss sie sprechen muss, verschwinden, und dass daher nicht bloss die widersinnigen Dogmen, sondern auch die begreiflichen, eigentlich nur Allegorien und Akkommodationen zur menschlichen Fassungskraft sind. In diesem Geiste scheint mir Augustinus und selbst Luther die Mysterien des Christenthums festgehalten zu haben, im Gegensatz des Pelagianismus, der Alles zur platten Verständlichkeit herabziehen möchte. Von diesem Gesichtspunkte aus wird auch begreiflich, wie Tertullian, ohne zu spotten, sagen konnte: Prorsus credibile est, quia ineptum est: — — certum est, quia impossibile. (De carne Christi, c. 5.) — Diese ihre *allegorische* Natur entzieht auch die Religionen den der Philosophie obliegenden Beweisen und überhaupt der Prüfung; statt deren sie Glauben verlangen, d. h. eine freiwillige Annahme, dass es sich so verhalte. Da sodann der Glaube das Handeln leitet, und die Allegorie allemal so gestellt ist, dass sie, in Hinsicht auf das Praktische, eben dahin führt, wohin die Wahrheit sensu proprio auch führen würde; so verheisst die Religion Denen, welche glauben, mit Recht die ewige Säligkeit. Wir sehen also, dass die Religionen die Stelle der

Metaphysik überhaupt, deren Bedürfniss der Mensch als unabweisbar fühlt, in der Hauptsache und für die grosse Menge, welche nicht dem Denken obliegen kann, recht gut ausfüllen, theils nämlich zum praktischen Behuf, als Leitstern ihres Handelns, als öffentliche Standarte der Rechtlichkeit und Tugend, wie *Kant* es vortrefflich ausdrückt; theils als unentbehrlicher Trost in den schweren Leiden des Lebens, als wo sie die Stelle einer objektiv wahren Metaphysik vollkommen vertreten, indem sie, so gut wie diese nur irgend könnte, den Menschen über sich selbst und das zeitliche Daseyn hinausheben: hierin zeigt sich glänzend der grosse Werth derselben, ja, ihre Unentbehrlichkeit. Denn φιλόσοφον πλῆθος ἀδύνατον εἶναι (vulgus philosophum esse impossibile est) sagt schon Plato und mit Recht (De Rep., VI, p. 89, Bip.). Der einzige Stein des Anstosses hingegen ist dieser, dass die Religionen ihre allegorische Natur nie eingestehen dürfen, sondern sich als sensu proprio wahr zu behaupten haben. Dadurch thun sie einen Eingriff in das Gebiet der eigentlichen Metaphysik, und rufen den Antagonismus dieser hervor, der daher zu allen Zeiten, in denen sie nicht an die Kette gelegt worden, sich äussert. — Auf dem Verkennen der allegorischen Natur jeder Religion beruht auch der in unsern Tagen so anhaltend geführte Streit zwischen Supernaturalisten und Rationalisten. Beide nämlich wollen das Christenthum sensu proprio wahr haben: in diesem Sinne wollen die ersteren es ohne Abzug, gleichsam mit Haut und Haar, behaupten; wobei sie, den Kenntnissen und der allgemeinen Bildung des Zeitalters gegenüber, einen schweren Stand haben. Die anderen hingegen suchen alles eigenthümlich Christliche hinauszuexegesiren; wonach sie etwas übrig behalten, das weder sensu proprio noch sensu allegorico wahr ist, vielmehr eine blosse Platitüde, beinahe nur Judenthum, oder höchstens seichter Pelagianismus, und, was das Schlimmste, niederträchtiger Optimismus, der dem eigentlichen Christenthum durchaus fremd ist. Ueberdies versetzt der Versuch, eine Religion aus der Vernunft zu begründen, sie in die andere Klasse der Me-

taphysik, in die, welche ihre Beglaubigung *in sich selbst* hat, also auf einen fremden Boden, auf den der philosophischen Systeme, und sonach in den Kampf, den diese, auf ihrer eigenen Arena, gegen einander führen, folglich unter das Gewehrfeuer des Skepticismus und das schwere Geschütz der Kritik der reinen Vernunft: sich aber dahin zu begeben, wäre für sie offenbare Vermessenheit.

Beiden Arten der Metaphysik wäre es am zuträglichsten, dass jede von der andern rein gesondert bliebe und sich auf ihrem eigenen Gebiete hielte, um daselbst ihr Wesen vollkommen entwickeln zu können. Statt dessen ist man schon das ganze Christliche Zeitalter hindurch bemüht, vielmehr eine Fusion beider zu bewerkstelligen, indem man die Dogmen und Begriffe der einen in die andere überträgt, wodurch man beide verdirbt. Am unverholensten ist dies in unsern Tagen geschehen in jenem seltsamen Zwitter oder Kentauren, der sogenannten Religionsphilosophie, welche, als eine Art Gnosis, bemüht ist, die gegebene Religion zu deuten und das sensu allegorico Wahre durch ein sensu proprio Wahres auszulegen. Allein dazu müsste man die Wahrheit sensu proprio schon kennen und besitzen: alsdann aber wäre jene Deutung überflüssig. Denn bloss aus der Religion die Metaphysik, d. i. die Wahrheit sensu proprio, durch Auslegung und Umdeutung erst finden zu wollen, wäre ein missliches und gefährliches Unternehmen, zu welchem man sich nur dann entschliessen könnte, wenn es ausgemacht wäre, dass die Wahrheit, gleich dem Eisen und andern unedlen Metallen, nur im vererzten, nicht im gediegenen Zustande vorkommen könne, daher man sie nur durch Reduktion aus der Vererzung gewinnen könnte. —

Religionen sind dem Volke nothwendig, und sind ihm eine unschätzbare Wohlthat. Wenn sie jedoch den Fortschritten der Menschheit in der Erkenntniss der Wahrheit sich entgegenstellen wollen; so müssen sie mit möglichster Schonung bei Seite geschoben werden. Und zu verlangen, dass sogar ein grosser Geist — ein Shakespeare, ein Goethe — die Dogmen irgend einer

Religion impliciter, bona fide et sensu proprio zu seiner Ueberzeugung mache, ist wie verlangen, dass ein Riese den Schuh eines Zwerges anziehe.

Religionen können, als auf die Fassungskraft der grossen Menge berechnet, nur eine mittelbare, nicht eine unmittelbare Wahrheit haben: diese von ihnen verlangen, ist, wie wenn man die im Buchdruckerrahmen aufgesetzten Lettern lesen wollte, statt ihres Abdrucks. Der Werth einer Religion wird demnach abhängen von dem grössern oder geringern Gehalt an Wahrheit, den sie, unter dem Schleier der Allegorie, in sich trägt, sodann von der grössern oder geringern Deutlichkeit, mit welcher derselbe durch diesen Schleier sichtbar wird, also von der Durchsichtigkeit des letztern. Fast scheint es, dass, wie die ältesten Sprachen die vollkommensten sind, so auch die ältesten Religionen. Wollte ich die Resultate meiner Philosophie zum Maassstabe der Wahrheit nehmen, so müsste ich dem Buddhaismus den Vorzug vor den anderen zugestehen. Jeden Falls muss es mich freuen, meine Lehre in so grosser Uebereinstimmung mit einer Religion zu sehen, welche die Majorität auf Erden für sich hat; da sie viel mehr Bekenner zählt, als irgend eine andere. Diese Uebereinstimmung muss mir aber um so erfreulicher seyn, als ich, bei meinem Philosophiren, gewiss nicht unter ihrem Einfluss gestanden habe. Denn bis 1818, da mein Werk erschien, waren über den Buddhaismus nur sehr wenige, höchst unvollkommene und dürftige Berichte in Europa zu finden, welche sich fast gänzlich auf einige Aufsätze in den früheren Bänden der Asiatic researches beschränkten und hauptsächlich den Buddhaismus der Birmanen betrafen. Erst seitdem ist nach und nach eine vollständigere Kunde von dieser Religion zu uns gelangt, hauptsächlich durch die gründlichen und lehrreichen Abhandlungen des verdienstvollen Petersburger Akademikers *J. J. Schmidt*, in den Denkschriften seiner Akademie, und sodann allmälig durch mehrere Englische und Französische Gelehrte, so dass ich habe ein ziemlich zahlreiches Verzeichniss der besten Schriften über diese Glaubenslehre liefern können,

in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Sinologie. — Leider ist uns *Csoma Körösi*, dieser beharrliche Ungar, der, um die Sprache und die heiligen Schriften des Buddhaismus zu studiren, viele Jahre in Tibet und besonders in den Buddhaistischen Klöstern zugebracht hat, gerade dann durch den Tod entrissen, als er anfing, den Ertrag seiner Forschungen für uns auszuarbeiten. Ich kann inzwischen die Freude nicht verleugnen, mit welcher ich in seinen vorläufigen Berichten manche unmittelbar aus dem *Kahgyur* selbst referirte Stellen lese, z. B. folgende Unterredung des sterbenden *Buddha* mit dem ihm huldigenden *Brahma:* There is a description of their conversation on the subject of creation, — by whom was the world made. *Shakya* asks several questions of *Brahma*, — whether was it he, who made or produced such and such things, and endowed or blessed them with such and such virtues or properties, — whether was it he who caused the several revolutions in the destruction and regeneration of the world. He denies that he had ever done anything to that effect. At last he himself asks *Shakya* how the world was made, — by whom? Here are attributed all changes in the world to the moral works of the animal beings, and it is stated that in the world all is illusion, there is no reality in the things; all is empty. *Brahma* being instructed in his doctrine, becomes his follower. (Asiatic researches, Vol. 20, p. 434.)*)

*) „Es findet sich eine Beschreibung ihrer Unterredung, deren Gegenstand die Schöpfung ist, — durch wen die Welt hervorgebracht sei? Buddha richtet mehrere Fragen an Brahma: ob *er* es gewesen, der dies oder jenes Ding gemacht, oder hervorgebracht, und es mit dieser oder jener Eigenschaft begabt habe? ob er es gewesen, der die verschiedenen Umwälzungen zur Zerstörung und Wiederherstellung der Welt verursacht habe? — Brahma leugnet, dass er jemals irgend etwas dergleichen gethan habe. — Endlich frägt er selbst den Buddha, wie die Welt hervorgebracht sei, — durch wen? Nun werden alle Veränderungen der Welt *den moralischen Werken animalischer Wesen* zugeschrieben, und wird gesagt, dass Alles in der Welt blosse *Illusion* sei, keine Realität in den Dingen,

Den *Fundamentalunterschied* aller Religionen kann ich nicht, wie durchgängig geschieht, darin setzen, ob sie monotheistisch, polytheistisch, pantheistisch, oder atheistisch sind; sondern nur darin, ob sie optimistisch oder pessimistisch sind, d. h. ob sie das Daseyn dieser Welt als durch sich selbst gerechtfertigt darstellen, mithin es loben und preisen, oder aber es betrachten als etwas, das nur als Folge unserer Schuld begriffen werden kann und daher eigentlich nicht seyn sollte, indem sie erkennen, dass Schmerz und Tod nicht liegen können in der ewigen, ursprünglichen, unabänderlichen Ordnung der Dinge, in Dem, was in jedem Betracht seyn sollte. Die Kraft, vermöge welcher das Christenthum zunächst das Judenthum und dann das Griechische und Römische Heidenthum überwinden konnte, liegt ganz allein in seinem Pessimismus, in dem Eingeständniss, dass unser Zustand ein höchst elender und zugleich sündlicher ist, während Judenthum und Heidenthum optimistisch waren. Jene von Jedem tief und schmerzlich gefühlte Wahrheit schlug durch und hatte das Bedürfniss der Erlösung in ihrem Gefolge. —

Ich wende mich zur allgemeinen Betrachtung der andern Art der Metaphysik, also derjenigen, welche ihre Beglaubigung in sich selbst hat und *Philosophie* genannt wird. Ich erinnere an den oben erörterten Ursprung derselben aus einer *Verwunderung* über die Welt und unser eigenes Daseyn, indem diese sich dem Intellekt als ein Räthsel aufdringen, dessen Lösung sodann die Menschheit ohne Unterlass beschäftigt. Hier nun will ich zuvörderst darauf aufmerksam machen, dass Diesem nicht so seyn könnte, wenn die Welt im Spinozischen, in unsern Tagen unter modernen Formen und Darstellungen als Pantheismus so oft wieder vorgebrachten Sinn, eine „*absolute Substanz*", mithin ein *schlechthin nothwendiges Wesen* wäre. Denn dies besagt, dass sie mit einer so grossen Nothwendigkeit existire, dass neben derselben jede andere,

Alles leer. Der also in Buddha's Lehre unterrichtete Brahma wird sein Anhänger."

unserm Verstande als solche fassliche Nothwendigkeit wie ein Zufall aussehen müsste: sie wäre nämlich alsdann Etwas, das nicht nur alles wirkliche, sondern auch alles irgend mögliche Daseyn dergestalt in sich begriffe, dass, wie *Spinoza* eben auch angiebt, die Möglichkeit und die Wirklichkeit desselben ganz und gar Eins wären, dessen Nichtseyn daher auch die Unmöglichkeit selbst wäre, also Etwas, dessen Nichtseyn, oder Andersseyn, völlig undenkbar seyn müsste, welches mithin sich so wenig wegdenken liesse, wie z. B. der Raum oder die Zeit. Indem ferner *wir selbst* Theile, Modi, Attribute oder Accidenzien einer solchen absoluten Substanz wären, welche das Einzige wäre, was, in irgend einem Sinne, jemals und irgendwo daseyn könnte; so müsste unser und ihr Daseyn, nebst der Beschaffenheit desselben, weit entfernt, sich uns als auffallend problematisch, ja, als das unergründliche, uns stets beunruhigende Räthsel darzustellen, sich, im Gegentheil, noch viel mehr von selbst verstehen, als dass 2 Mal 2 vier ist. Denn wir müssten gar nicht anders irgend zu denken fähig seyn, als dass die Welt sei, und so sei, wie sie ist: mithin müssten wir ihres Daseyns als *solchen*, d. h. als eines Problems zum Nachdenken, so wenig uns bewusst werden, als wir die unglaublich schnelle Bewegung unsers Planeten empfinden.

Diesem Allen ist nun aber ganz und gar nicht so. Nur dem gedankenlosen Thiere scheint sich die Welt und das Daseyn von selbst zu verstehen: dem Menschen hingegen ist sie ein Problem, dessen sogar der Roheste und Beschränkteste, in einzelnen helleren Augenblicken, lebhaft inne wird, das aber Jedem um so deutlicher und anhaltender ins Bewusstseyn tritt, je heller und besonnener dieses ist und je mehr Stoff zum Denken er durch Bildung sich angeeignet hat, welches Alles endlich in den zum Philosophiren geeigneten Köpfen sich zu Platons θαυμαζειν, μαλα φιλοσοφικον παθος (mirari, valde philosophicus affectus) steigert, nämlich zu derjenigen *Verwunderung*, die das Problem, welches die edlere Menschheit jeder Zeit und jedes Landes unablässig beschäftigt und ihr

keine Ruhe lässt, in seiner ganzen Grösse erfasst. In der Tat ist die Unruhe, welche die nie ablaufende Uhr der Metaphysik in Bewegung erhält, das Bewusstseyn, dass das Nichtseyn dieser Welt eben so möglich sei, wie ihr Daseyn. Daher also ist die Spinozistische Ansicht derselben als eines absolut nothwendigen Wesens, d. h. als Etwas, das schlechterdings und in jedem Sinn seyn sollte und müsste, eine falsche. Geht doch selbst der einfache Theismus, in seinem kosmologischen Beweise, stillschweigend davon aus, dass er vom Daseyn der Welt auf ihr vorheriges Nichtseyn schliesst: er nimmt sie mithin vorweg als ein Zufälliges. Ja, was mehr ist, wir fassen sehr bald die Welt auf als Etwas, dessen Nichtseyn nicht nur denkbar, sondern sogar ihrem Daseyn vorzuziehen wäre; daher unsere Verwunderung über sie leicht übergeht in ein Brüten über jene *Fatalität*, welche dennoch ihr Daseyn hervorrufen konnte, und vermöge deren eine so unermessliche Kraft, wie zur Hervorbringung und Erhaltung einer solchen Welt erfordert ist, so sehr gegen ihren eignen Vortheil geleitet werden konnte. Das philosophische Erstaunen ist demnach im Grunde ein bestürztes und betrübtes: die Philosophie hebt, wie die Ouvertüre zum Don Juan, mit einem Mollakkord an. Hieraus ergiebt sich, dass sie weder Spinozismus, noch Optimismus seyn darf. — Die so eben ausgesprochene nähere Beschaffenheit des Erstaunens, welches zum Philosophiren treibt, entspringt offenbar aus dem Anblick *des Uebels und des Bösen* in der Welt, welche, selbst wenn sie im gerechtesten Verhältniss zu einander ständen, ja, auch noch vom Guten weit überwogen würden, dennoch etwas sind, was ganz und gar und überhaupt nicht seyn sollte. Weil nun aber nichts aus Nichts entstehen kann; so müssen auch jene ihren Keim im Ursprunge, oder im Kern der Welt selbst haben. Dies anzunehmen wird uns schwer, wenn wir auf die Grösse, Ordnung und Vollendung der physischen Welt sehen, indem wir meynen, dass was die Macht hatte, eine solche hervorzubringen, auch wohl hätte das Uebel und das Böse müssen vermeiden können. Am allerschwersten wird jene An-

nahme (deren aufrichtigster Ausdruck Ormuzd und Ahriman ist) begreiflicherweise dem Theismus. Daher wurde, um zuvörderst das *Böse* zu beseitigen, die Freiheit des Willens erfunden: diese ist jedoch nur eine versteckte Art, Etwas aus Nichts zu machen; indem sie ein Operari annimmt, dass aus keinem Esse hervorgienge (siehe „Die beiden Grundprobleme der Ethik", S. 58 fg. [2. Aufl. S. 57 fg.]). Sodann das *Uebel* suchte man dadurch los zu werden, dass man es der Materie, oder auch einer unvermeidlichen Nothwendigkeit zur Last legte; wobei man ungern den Teufel zur Seite liegen liess, der eigentlich das rechte Expediens ad hoc ist. Zum Uebel gehört auch der *Tod*: das *Böse* aber ist bloss das Von-sich-auf-einen-Andern-schieben des jedesmaligen Uebels. Also, wie oben gesagt, das Böse, das Uebel und der Tod sind es, welche das philosophische Erstaunen qualifiziren und erhöhen: nicht bloss, dass die Welt vorhanden, sondern noch mehr, dass sie eine so trübsälige sei, ist das punctum pruriens der Metaphysik, das Problem, welches die Menschheit in eine Unruhe versetzt, die sich weder durch Skepticismus noch durch Kriticismus beschwichtigen lässt.

Mit der Erklärung der Erscheinungen in der Welt finden wir auch die *Physik* (im weitesten Sinne des Worts) beschäftigt. Aber in der Natur ihrer Erklärungen selbst liegt schon, dass sie nicht genügen können. Die *Physik* vermag nicht auf eigenen Füssen zu stehen, sondern bedarf einer *Metaphysik*, sich darauf zu stützen; so vornehm sie auch gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört. Allerdings muss der ganze gegenwärtige Zustand aller Dinge auf der Welt, oder in der Natur, nothwendig aus rein physischen Ursachen erklärbar seyn. Allein eben so nothwendig müsste eine solche Erklärung, gesetzt man gelänge wirklich so weit, sie geben zu können, — stets mit zwei wesentlichen Unvollkommenheiten behaftet seyn (gleichsam mit zwei faulen Flecken, oder wie Achill mit der ver-

wundbaren Ferse, oder der Teufel mit dem Pferdefuss), vermöge welcher alles so Erklärte, doch wieder eigentlich unerklärt bliebe. Erstlich nämlich mit dieser, dass der *Anfang* der Alles erklärenden Kette von Ursachen und Wirkungen, d. h. zusammenhängenden Veränderungen, schlechterdings *nie* zu erreichen ist, sondern, eben wie die Gränzen der Welt in Raum und Zeit, unaufhörlich und ins Unendliche zurückweicht; und zweitens mit dieser, dass sämmtliche wirkende Ursachen, aus denen man Alles erklärt, stets auf einem völlig Unerklärbaren beruhen, nämlich auf den ursprünglichen *Qualitäten* der Dinge und den in diesen sich hervorthuenden *Naturkräften*, vermöge welcher jene auf bestimmte Art wirken, z. B. Schwere, Härte, Stosskraft, Elasticität, Wärme, Elektricität, chemische Kräfte u. s. w., und welche nun in jeder gegebenen Erklärung stehen bleiben, wie eine gar nicht wegzubringende unbekannte Grösse in einer sonst vollkommen aufgelösten algebraischen Gleichung; wonach es dann keine noch so gering geschätzte Thonscherbe giebt, die nicht aus lauter unerklärlichen Qualitäten zusammengesetzt wäre. Also diese zwei unausweichbaren Mängel in jeder rein physikalischen, d. h. kausalen Erklärung, zeigen an, dass eine solche nur *relativ* seyn kann, und dass die ganze Methode und Art derselben nicht die einzige, nicht die letzte, also nicht die genügende, d. h. nicht diejenige seyn kann, welche zur befriedigenden Lösung des schweren Räthsels der Dinge und zum wahren Verständniss der Welt und des Daseyns jemals zu führen vermag; sondern dass die *physische* Erklärung, überhaupt und als solche, noch einer *metaphysischen* bedarf, welche den Schlüssel zu allen ihren Voraussetzungen lieferte, eben deshalb aber auch einen ganz andern Weg einschlagen müsste. Der erste Schritt hiezu ist, dass man den Unterschied beider, mithin den zwischen *Physik* und *Metaphysik*, zum deutlichen Bewusstseyn bringt und festhält. Er beruht im Allgemeinen auf der Kantischen Unterscheidung zwischen *Erscheinung* und *Ding an sich*. Eben weil *Kant* das Letztere für schlechthin un-

erkennbar erklärte, gab es, ihm zufolge, gar keine *Metaphysik*, sondern bloss immanente Erkenntniss, d. h. blosse *Physik*, welche stets nur von Erscheinungen reden kann, und daneben eine Kritik der nach Metaphysik strebenden Vernunft. Hier aber will ich, um den rechten Anknüpfungspunkt meiner Philosophie an die Kantische nachzuweisen, das zweite Buch anticipirend, hervorheben, dass *Kant*, in seiner schönen Erklärung des Zusammenbestehens der Freiheit mit der Nothwendigkeit (Kritik der reinen Vernunft, erste Auflage, S. 532—554, und Kritik der praktischen Vernunft, S. 224 bis 231 der Rosenkranzischen Ausgabe) darthut, wie eine und dieselbe Handlung einerseits aus dem Charakter des Menschen, dem Einfluss, den er im Lebenslauf erlitten, und den jetzt ihm vorliegenden Motiven, als nothwendig eintretend, vollkommen erklärbar sei, dabei aber andererseits doch als das Werk seines freien Willens angesehen werden müsse: und in gleichem Sinne sagt er, § 53 der *Prolegomena*: „Zwar wird aller Verknüpfung der Ursache und Wirkung in der Sinnenwelt Naturnothwendigkeit anhangen, dagegen doch derjenigen Ursache, die selbst keine Erscheinung ist (obzwar ihr zum Grunde liegt), Freiheit zugestanden, Natur also und Freiheit eben demselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, ein Mal als Erscheinung, das andere Mal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden können." Was nun also *Kant* von der Erscheinung des Menschen und seines Thuns lehrt, das dehnt meine Lehre auf *alle* Erscheinungen in der Natur aus, indem sie ihnen den *Willen* als Ding an sich zum Grunde legt. Dies Verfahren rechtfertigt sich zunächst schon dadurch, dass nicht angenommen werden darf, der Mensch sei von den übrigen Wesen und Dingen in der Natur spezifisch, toto genere und von Grund aus verschieden, vielmehr nur dem Grade nach. — Von dieser anticipirenden Abschweifung kehre ich zurück zu unserer Betrachtung der Unzulänglichkeit der Physik, die letzte Erklärung der Dinge abzugeben. — Ich sage also: physisch ist freilich Alles, aber auch nichts erklärbar. Wie für die Bewegung

der gestossenen Kugel, muss auch zuletzt für das Denken des Gehirns eine physische Erklärung an sich möglich seyn, die dieses eben so begreiflich machte, als jene es ist. Aber eben jene, die wir so vollkommen zu verstehen wähnen, ist uns im Grunde so dunkel wie Letzteres: denn was das innere Wesen der Expansion im Raum, der Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, der Härte, Elasticität und Schwere sei, — bleibt, nach allen physikalischen Erklärungen, ein Mysterium, so gut wie das Denken. Weil aber bei diesem das Unerklärbare am unmittelbarsten hervortritt, machte man hier sogleich einen Sprung aus der Physik in die Metaphysik und hypostasierte eine Substanz ganz anderer Art, als alles Körperliche, — versetzte ins Gehirn eine Seele. Wäre man jedoch nicht so stumpf gewesen, nur durch die auffallendeste Erscheinung frappirt werden zu können; so hätte man die Verdauung durch eine Seele im Magen, die Vegetation durch eine Seele in der Pflanze, die Wahlverwandtschaft durch eine Seele in den Reagenzien, ja, das Fallen eines Steines durch eine Seele in diesem erklären müssen. Denn die Qualität jedes unorganischen Körpers ist eben so geheimnissvoll, wie das Leben im Lebendigen: auf gleiche Weise stösst daher überall die physische Erklärung auf ein Metaphysisches, durch welches sie vernichtet wird, d. h. aufhört Erklärung zu seyn. Nimmt man es streng, so liesse sich behaupten, dass alle Naturwissenschaft im Grunde nichts weiter leistet, als was auch die Botanik: nämlich das Gleichartige zusammenzubringen, zu klassifiziren. — Eine Physik, welche behauptete, dass ihre Erklärungen der Dinge, — im Einzelnen aus Ursachen und im Allgemeinen aus Kräften, wirklich ausreichten und also das Wesen der Welt erschöpften, wäre der eigentliche *Naturalismus*. Von Leukippos, Demokritos und Epikuros an, bis herab zum Système de la nature, dann zu Delamark, Cabanis und zu dem in diesen letzten Jahren wieder aufgewärmten Materialismus können wir den fortgesetzten Versuch verfolgen, eine *Physik ohne Metaphysik* aufzustellen, d. h. eine Lehre, welche die Erscheinung zum Dinge an sich

machte. Aber alle ihre Erklärungen suchen den Erklärern selbst und Andern zu verbergen, dass sie die Hauptsache, ohne Weiteres, voraussetzen. Sie bemühen sich zu zeigen, dass alle Phänomene, auch die geistigen, physisch sind: mit Recht! nur sehen sie nicht ein, dass alles Physische andererseits zugleich ein Metaphysisches ist. Dies ist aber auch, ohne *Kant*, schwer einzusehen; da es die Unterscheidung der Erscheinung vom Ding an sich voraussetzt. Dennoch hat sich, selbst ohne diese, *Aristoteles*, so sehr er auch zur Empirie geneigt und von Platonischer Hyperphysik entfernt war, von jener beschränkten Ansicht frei gehalten: er sagt: Ει μεν ουν μη εστι τις ἑτερα ουσια παρα τας φυσει συνεστηκυιας, ἡ φυσικη αν ειη πρωτη επιστημη· ει δε εστι τις ουσια ακινητος, αὑτη προτερα και φιλοσοφια πρωτη, και καθολου οὑτως, ὁτι πρωτη· και περι του οντος ἡ ον, ταυτης αν ειη θεωρησαι. (Si igitur non est aliqua alia substantia, praeter eas, quae natura consistunt, physica profecto prima scientia esset: quodsi autem est aliqua substantia immobilis, haec prior et philosophia prima, et universalis sic, quod prima; et de ente, prout ens est, speculari hujus est.) Metaph., V. 1. Eine solche *absolute Physik*, wie oben beschrieben, welche für keine *Metaphysik* Raum liesse, würde die Natura naturata zur Natura naturans machen: sie wäre die auf den Thron der Metaphysik gesetzte Physik, würde jedoch, auf dieser hohen Stelle, sich fast so ausnehmen, wie Holbergs theatralischer Kannengiesser, den man zum Burgemeister gemacht. Sogar hinter dem an sich abgeschmackten, auch meistens boshaften Vorwurf des Atheismus liegt, als seine innere Bedeutung und ihm Kraft ertheilende Wahrheit, der dunkle Begriff einer solchen absoluten Physik ohne Metaphysik. Allerdings müsste eine solche für die Ethik zerstörend seyn, und wie man fälschlich den Theismus für unzertrennlich von der Moralität gehalten hat, so gilt Dies in Wahrheit nur von einer *Metaphysik überhaupt*, d. h. von der Erkenntniss, dass die Ordnung der Natur nicht die einzige und absolute Ordnung der Dinge sei. Daher kann man als das nothwendige Credo aller Gerechten und Guten dieses aufstellen: „ich glaube

an eine Metaphysik". In dieser Hinsicht ist es wichtig und nothwendig, dass man sich von der Unhaltbarkeit einer *absoluten Physik* überzeuge; um so mehr, da diese, der eigentliche *Naturalismus*, eine Ansicht ist, die sich dem Menschen von selbst und stets von Neuem aufdringt und nur durch tiefere Spekulation vernichtet werden kann, als deren Surrogat, in dieser Hinsicht, allerlei Systeme und Glaubenslehren, insofern und so lange sie gelten, freilich auch dienen. Dass aber eine grundfalsche Ansicht sich dem Menschen von selbst aufdringt und erst künstlich entfernt werden muss, ist daraus erklärlich, dass der Intellekt ursprünglich nicht bestimmt ist, uns über das Wesen der Dinge zu belehren, sondern nur ihre Relationen, in Bezug auf unsern Willen, uns zu zeigen: er ist, wie wir im zweiten Buche finden werden, das blosse Medium der Motive. Dass nun in diesem die Welt sich auf eine Weise schematisirt, welche eine ganz andere, als die schlechthin wahre Ordnung der Dinge darstellt, weil sie uns eben nicht den Kern, sondern nur die äussere Schaale derselben zeigt, geschieht accidentaliter und kann dem Intellekt nicht zum Vorwurf gereichen; um so weniger, als er doch wieder in sich selbst die Mittel findet, jenen Irrtum zu rektificiren, indem er zur Unterscheidung zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge gelangt, welche Unterscheidung im Grunde zu allen Zeiten da war, nur meistens sehr unvollkommen zum Bewusstseyn gebracht und daher ungenügend ausgesprochen wurde, sogar oft in seltsamer Verkleidung auftrat. Schon die Christlichen Mystiker z. B. erklären den Intellekt, indem sie ihn das *Licht der Natur* nennen, für unzulänglich, das wahre Wesen der Dinge zu erfassen. Er ist gleichsam eine blosse Flächenkraft, wie die Elektricität, und dringt nicht in das Innere der Wesen.

Die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus tritt, wie gesagt, zuvörderst, auf dem empirischen Wege selbst, dadurch hervor, dass jede physikalische Erklärung das Einzelne aus seiner Ursache erklärt, die Kette dieser Ursachen aber, wie wir a priori, mithin völlig gewiss wissen, ins Unendliche rückwärts läuft,

so dass schlechthin keine jemals die erste seyn konnte. Sodann aber wird die Wirksamkeit jeder Ursache zurückgeführt auf ein Naturgesetz, und dieses endlich auf eine Naturkraft, welche nun als das schlechthin Unerklärliche stehen bleibt. Dieses Unerklärliche aber, auf welches alle Erscheinungen jener so klar gegebenen und so natürlich erklärbaren Welt, von der höchsten bis zur niedrigsten, zurückgeführt werden, verrät eben, dass die ganze Art solcher Erklärung nur eine bedingte, gleichsam nur ex concessis ist, und keineswegs die eigentliche und genügende; daher ich oben sagte, dass physisch Alles und nichts erklärbar sei. Jenes schlechthin Unerklärliche, welches alle Erscheinungen durchzieht, bei den höchsten, z. B. bei der Zeugung, am auffallendsten, jedoch auch bei den niedrigsten, z. B. den mechanischen, eben so wohl vorhanden ist, giebt Anweisung auf eine der physischen Ordnung der Dinge zum Grunde liegende ganz anderartige, welche eben Das ist, was *Kant* die Ordnung der Dinge an sich nennt und was den Zielpunkt der Metaphysik ausmacht. — Zweitens aber erhellt die Unzulänglichkeit des reinen Naturalismus aus jener philosophischen Grundwahrheit, welche wir in der ersten Hälfte dieses Buches ausführlich betrachtet haben und die eben auch das Thema der Kritik der reinen Vernunft ist: dass nämlich alles *Objekt*, sowohl seinem objektiven Daseyn überhaupt, als der Art und Weise (dem Formellen) dieses Daseyns nach, durch das erkennende *Subjekt* durchweg bedingt, mithin blosse Erscheinung, nicht Ding an sich ist; wie Dies §. 7 des ersten Bandes*) auseinandergesetzt und daselbst dargethan worden, dass nichts täppischer seyn kann, als dass man, nach Weise aller Materialisten, das Objektive unbesehens als schlechthin gegeben nimmt, um aus ihm Alles abzuleiten, ohne irgend das Subjektive zu berücksichtigen, mittelst dessen, ja in welchem, allein doch jenes dasteht. Proben dieses Verfahrens liefert zu allernächst unser heutiger Mode-Materialismus, der eben dadurch eine rechte Barbiergesellen- und Apotheker-Lehrlings-Philosophie ge-

*) S. 31 d. A.

worden ist. Ihm, in seiner Unschuld, ist die unbedenklich als absolut real genommene Materie das Ding an sich, und Stosskraft die einzige Fähigkeit eines Dinges an sich, indem alle anderen Qualitäten nur Erscheinungen derselben seyn können.

Mit dem Naturalismus, oder der rein physikalischen Betrachtungsart, wird man demnach nie ausreichen: sie gleicht einem Rechnungsexempel, welches nimmermehr aufgeht. End- und anfangslose Kausalreihen, unerforschliche Grundkräfte, unendlicher Raum, anfangslose Zeit, endlose Theilbarkeit der Materie, und dieses Alles noch bedingt durch ein erkennendes Gehirn, in welchem allein es dasteht, so gut wie der Traum, und ohne welches es verschwindet, — machen das Labyrinth aus, in welchem sie uns unaufhörlich herumführt. Die Höhe, zu welcher in unsern Zeiten die Naturwissenschaften gestiegen sind, stellt in dieser Beziehung alle früheren Jahrhunderte in tiefen Schatten, und ist ein Gipfel, den die Menschheit zum ersten Mal erreicht. Allein, wie grosse Fortschritte auch die *Physik* (im weiten Sinn der Alten verstanden) je machen möge; so wird damit noch nicht der kleinste Schritt zur *Metaphysik* geschehen seyn; so wenig, wie eine Fläche, durch noch so weit fortgesetzte Ausdehnung, je Kubikinhalt gewinnt. Denn solche Fortschritte werden immer nur die Kenntniss der *Erscheinung* vervollständigen; während die *Metaphysik* über die Erscheinung selbst hinausstrebt, zum Erscheinenden. Und wenn sogar die gänzlich vollendete Erfahrung hinzukäme; so würde dadurch in der Hauptsache nichts gebessert seyn. Ja, wenn selbst Einer alle Planeten sämmtlicher Fixsterne durchwanderte; so hätte er damit noch keinen Schritt in der *Metaphysik* gethan. Vielmehr werden die grössten Fortschritte der *Physik* das Bedürfniss einer *Metaphysik* immer fühlbarer machen; weil eben die berichtigte, erweiterte und gründlichere Kenntniss der Natur einerseits die bis dahin geltenden metaphysischen Annahmen immer untergräbt und endlich umstösst, andererseits aber das Problem der Metaphysik selbst deutlicher, richtiger und vollständiger

vorlegt, dasselbe von allem bloss Physischen reiner absondert, und eben auch das vollständiger und genauer erkannte Wesen der einzelnen Dinge dringender die Erklärung des Ganzen und Allgemeinen fordert, welches, je richtiger, gründlicher und vollständiger empirisch erkannt, nur desto räthselhafter sich darstellt. Dies Alles wird freilich der einzelne, simple Naturforscher, in einem abgesonderten Zweige der Physik, nicht sofort deutlich inne: vielmehr schläft er behaglich bei seiner erwählten Magd im Hause des Odysseus, sich aller Gedanken an die Penelopeia entschlagend (siehe Kap. 12 am Ende). Daher sehen wir heut zu Tage die *Schaale der Natur* auf das genaueste durchforscht, die Intestina der Intestinalwürmer und das Ungeziefer des Ungeziefers haarklein gekannt: kommt aber Einer, wie z. B. ich, und redet vom *Kern der Natur*, so hören sie nicht hin, denken eben es gehöre nicht zur Sache und klauben an ihren Schaalen weiter. Jene überaus mikroskopischen und mikrologischen Naturforscher findet man sich versucht, die Topfgucker der Natur zu nennen. Die Leute aber, welche vermeynen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art eben so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren. Wie nämlich diese, ganz und gar in ihre abstrakten Begriffe verstrickt, mit diesen sich herumschlugen, nichts ausser ihnen kennend, noch untersuchend; so sind Jene ganz in ihre Empirie verstrickt, lassen nichts gelten, als was ihre Augen sehen, und vermeynen damit bis auf den letzten Grund der Dinge zu reichen, nicht ahndend, dass zwischen der Erscheinung und dem darin sich Manifestirenden, dem Dinge an sich, eine tiefe Kluft, ein radikaler Unterschied ist, welcher nur durch die Erkenntniss und genaue Gränzbestimmung des subjektiven Elements der Erscheinung aufgeklärt wird, und durch die Einsicht, dass die letzten und wichtigsten Aufschlüsse über das Wesen der Dinge allein aus dem Selbstbewusstseyn geschöpft werden können; — ohne welches Alles man nicht einen Schritt über das den Sinnen unmittelbar Gegebene hinauskann, also nicht

weiter gelangt, als bis zum Problem. — Jedoch sei auch andererseits bemerkt, dass die möglichst vollständige Naturerkenntniss die berichtigte *Darlegung des Problems* der Metaphysik ist: daher soll Keiner sich an diese wagen, ohne zuvor eine, wenn auch nur allgemeine, doch gründliche, klare und zusammenhängende Kenntniss aller Zweige der Naturwissenschaft sich erworben zu haben. Denn das Problem muss der Lösung vorhergehen. Dann aber muss der Blick des Forschers sich nach innen wenden: denn die intellektuellen und ethischen Phänomene sind wichtiger, als die physischen, in demselben Maasse, wie z. B. der animalische Magnetismus eine ungleich wichtigere Erscheinung, als der mineralische ist. Die letzten Grundgeheimnisse trägt der Mensch in seinem Innern, und dieses ist ihm am unmittelbarsten zugänglich; daher er nur hier den Schlüssel zum Räthsel der Welt zu finden und das Wesen aller Dinge an Einem Faden zu erfassen hoffen darf. Das eigenste Gebiet der *Metaphysik* liegt also allerdings in Dem, was man Geistesphilosophie genannt hat.

„Du führst die Reihen der Lebendigen
Vor mir vorbei, und lehrst mich meine Brüder
Im stillen Busch, in Luft und Wasser kennen:
— — — — — — — — — — — —
Dann führst Du mich zur sichern Höhle, zeigst
Mich dann mir selbst, und meiner eignen Brust
Geheime tiefe Wunder öffnen sich."

Was nun endlich die *Quelle, oder das Fundament* der metaphysischen Erkenntniss betrifft; so habe ich schon weiter oben mich gegen die, auch von *Kant* wiederholte, Voraussetzung erklärt, dass es in *blossen Begriffen* liegen müsse. Begriffe können in keiner Erkenntniss das Erste seyn: denn sie sind allemal aus irgend einer Anschauung abgezogen. Was aber zu jener Annahme verleitet hat, ist wahrscheinlich das Beispiel der Mathematik gewesen. Diese kann, wie besonders in der Algebra, Trigonometrie, Analysis geschieht, die Anschauung ganz verlassend, mit blossen abstrakten, ja nur durch Zeichen statt der Worte repräsentirten Begriffen operiren, und doch zu einem

völlig sichern und dabei so fern liegenden Resultate gelangen, dass man, auf dem festen Boden der Anschauung verharrend, es nicht hätte erreichen können. Allein die Möglichkeit hievon beruht, wie *Kant* genugsam gezeigt hat, darauf, dass die Begriffe der Mathematik aus den allersichersten und bestimmtesten Anschauungen, nämlich aus den a priori und doch intuitiv erkannten Grössenverhältnissen, abgezogen sind und daher durch diese stets wieder realisirt und kontrolirt werden können, entweder arithmetisch, mittelst Vollziehung der durch jene Zeichen bloss angedeuteten Rechnungen, oder geometrisch, mittelst der von *Kant* so genannten Konstruktion der Begriffe. Dieses Vorzugs hingegen entbehren die Begriffe, aus welchen man vermeint hatte, die Metaphysik aufbauen zu können, wie z. B. Wesen, Seyn, Substanz, Vollkommenheit, Nothwendigkeit, Realität, Endliches, Unendliches, Absolutes, Grund, u. s. w. Denn ursprünglich, wie vom Himmel gefallen, oder auch angeboren, sind dergleichen Begriffe keineswegs; sondern auch sie sind, wie alle Begriffe, aus Anschauungen abgezogen, und, da sie nicht, wie die mathematischen, das bloss Formale der Anschauung, sondern mehr enthalten; so liegen ihnen empirische Anschauungen zum Grunde: also lässt sich aus ihnen nichts schöpfen, was nicht auch die empirische Anschauung enthielte, d. h. was Sache der Erfahrung wäre und was man, da jene Begriffe sehr weite Abstraktionen sind, viel sicherer und aus erster Hand von dieser empfienge. Denn aus Begriffen lässt sich nie mehr schöpfen, als die Anschauungen enthalten, aus denen sie abgezogen sind. Verlangt man reine Begriffe, d. h. solche, die keinen empirischen Ursprung haben; so lassen sich bloss die aufweisen, welche Raum und Zeit, d. h. den blossen formalen Theil der Anschauung betreffen, folglich allein die mathematischen, und höchstens noch der Begriff der Kausalität, welcher zwar nicht aus der Erfahrung entsprungen ist, aber doch nur mittelst derselben (zuerst in der Sinnesanschauung) ins Bewusstseyn tritt; daher zwar die Erfahrung nur durch ihn möglich, aber auch er nur in ihrem Gebiete gültig ist;

weshalb eben Kant gezeigt hat, dass derselbe bloss dient, der Erfahrung Zusammenhang zu ertheilen, nicht aber sie zu überfliegen, dass er also bloss physische Anwendung gestattet, nicht metaphysische. Apodiktische Gewissheit kann einer Erkenntniss freilich nur ihr Ursprung a priori geben: eben dieser aber beschränkt sie auf das bloss *Formelle* der Erfahrung überhaupt, indem er anzeigt, dass sie durch die subjektive Beschaffenheit des Intellekts bedingt sei. Dergleichen Erkenntniss also, weit entfernt uns über die Erfahrung hinauszuführen, giebt bloss einen *Theil* dieser selbst, nämlich den *formellen*, ihr durchweg eigenen und daher allgemeinen, mithin blosse Form ohne Gehalt. Da nun die Metaphysik am allerwenigsten hierauf beschränkt seyn kann; so muss auch sie *empirische* Erkenntnissquellen haben: mithin ist jener vorgefasste Begriff einer rein a priori zu findenden Metaphysik nothwendig eitel. Es ist wirklich eine petitio principii *Kants*, welche er §. 1 der Prolegomena am deutlichsten ausspricht, dass Metaphysik ihre Grundbegriffe und Grundsätze nicht aus der Erfahrung schöpfen dürfe. Dabei wird nämlich zum voraus angenommen, dass nur Das, was wir *vor* aller Erfahrung wissen, weiter reichen könne, als mögliche Erfahrung. Hierauf gestützt kommt dann *Kant* und beweist, dass alle solche Erkenntniss nichts weiter sei, als die Form des Intellekts zum Behuf der Erfahrung, folglich über diese nicht hinausleiten könne; woraus er dann die Unmöglichkeit aller Metaphysik richtig folgert. Aber erscheint es nicht vielmehr geradezu verkehrt, dass man, um die Erfahrung, d. h. die uns allein vorliegende Welt, zu enträthseln, ganz von ihr wegsehen, ihren Inhalt ignoriren und bloss die a priori uns bewussten, leeren Formen zu seinem Stoff nehmen und gebrauchen solle? Ist es nicht vielmehr der Sache angemessen, dass die *Wissenschaft von der Erfahrung überhaupt* und als solcher, eben auch aus der Erfahrung schöpfe? Ihr Problem selbst ist ihr ja empirisch gegeben; warum sollte nicht auch die Lösung die Erfahrung zu Hülfe nehmen? Ist es nicht widersinnig, dass wer von der Natur der Dinge redet, die Dinge

selbst nicht ansehen, sondern nur an gewisse abstrakte Begriffe sich halten sollte. Die Aufgabe der Metaphysik ist zwar nicht die Beobachtung einzelner Erfahrungen, aber doch die richtige Erklärung der Erfahrung im Ganzen. Ihr Fundament muss daher allerdings empirischer Art seyn. Ja sogar die *Apriorität* eines Theils der menschlichen Erkenntniss wird von ihr als eine gegebene *Thatsache* aufgefasst, aus der sie auf den subjektiven Ursprung desselben schliesst. Eben nur sofern das Bewusstseyn seiner Apriorität ihn begleitet, heisst er, bei Kant, *transscendental* zum Unterschiede von *transscendent*, welches bedeutet „alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegend", und seinen Gegensatz hat an *immanent*, d. h. in den Schranken jener Möglichkeit bleibend. Ich rufe gern die ursprüngliche Bedeutung dieser von Kant eingeführten Ausdrücke zurück, mit welchen, eben wie auch mit dem der *Kategorie* u. a. m., heut zu Tage die Affen der Philosophie ihr Spiel treiben. — Ueberdies nun ist die Erkenntnissquelle der Metaphysik nicht die *äussere* Erfahrung allein, sondern eben sowohl die *innere;* ja, ihr Eigenthümlichstes, wodurch ihr der entscheidende Schritt, der die grosse Frage allein lösen kann, möglich wird, besteht, wie ich im „Willen in der Natur", unter der Rubrik „Physische Astronomie" ausführlich und gründlich dargethan habe, darin, dass sie, an der rechten Stelle, die äussere Erfahrung mit der innern in Verbindung setzt und diese zum Schlüssel jener macht.

Der hier erörterte, redlicher Weise nicht abzuleugnende Ursprung der Metaphysik aus empirischen Erkenntnissquellen benimmt ihr freilich die Art apodiktischer Gewissheit, welche allein durch Erkenntniss a priori möglich ist: diese bleibt das Eigenthum der Logik und Mathematik, welche Wissenschaften aber auch eigentlich nur Das lehren, was Jeder schon von selbst, nur nicht deutlich weiss: höchstens lassen noch die allerersten Elemente der Naturlehre sich aus der Erkenntniss a priori ableiten. Durch dieses Eingeständniss giebt die Metaphysik nur einen alten Anspruch auf, welcher, dem oben Gesagten zufolge, auf Missverständniss beruhte und gegen welchen die grosse Ver-

schiedenheit und Wandelbarkeit der metaphysischen Systeme, wie auch der sie stets begleitende Skepticismus jederzeit gezeugt hat. Gegen ihre Möglichkeit überhaupt kann jedoch diese Wandelbarkeit nicht geltend gemacht werden; da dieselbe eben so sehr alle Zweige der Naturwissenschaft, Chemie, Physik, Geologie, Zoologie u. s. f. trifft, und sogar die Geschichte nicht damit verschont geblieben ist. Wann aber ein Mal ein, soweit die Schranken des menschlichen Intellekts es zulassen, richtiges System der Metaphysik gefunden seyn wird; so wird ihm die Unwandelbarkeit einer a priori erkannten Wissenschaft doch zukommen: weil sein Fundament nur die *Erfahrung überhaupt* seyn kann, nicht aber die einzelnen und besondern Erfahrungen, durch welche hingegen die Naturwissenschaften stets modifizirt werden und der Geschichte immer neuer Stoff zuwächst. Denn die Erfahrung im Ganzen und Allgemeinen wird nie ihren Charakter gegen einen neuen vertauschen.

Die nächste Frage ist: wie kann eine aus der Erfahrung geschöpfte Wissenschaft über diese hinausführen und so den Namen *Metaphysik* verdienen? — Sie kann es nicht etwan so, wie aus drei Proportionalzahlen die vierte, oder aus zwei Seiten und dem Winkel das Dreieck gefunden wird. Dies war der Weg der vorkantischen Dogmatik, welche eben, nach gewissen uns a priori bewussten Gesetzen, vom Gegebenen auf das Nichtgegebene, von der Folge auf den Grund, also von der Erfahrung auf das in keiner Erfahrung möglicherweise zu Gebende schliessen wollte. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik auf diesem Wege that *Kant* dar, indem er zeigte, dass jene Gesetze, wenn auch nicht aus der Erfahrung geschöpft, doch nur für dieselbe Gültigkeit hätten. Er lehrt daher mit Recht, dass wir auf solche Art die Möglichkeit aller Erfahrung nicht überfliegen können. Allein es giebt noch andere Wege zur Metaphysik. Das Ganze der Erfahrung gleicht einer Geheimschrift, und die Philosophie der Entzifferung derselben, deren Richtigkeit sich durch den überall hervortretenden Zusammenhang bewährt. Wenn dieses Ganze nur tief genug gefasst

und an die äussere die innere Erfahrung geknüpft wird; so muss es aus sich selbst *gedeutet*, *ausgelegt* werden können. Nachdem *Kant* uns unwiderleglich gezeigt hat, dass die Erfahrung überhaupt aus zwei Elementen, nämlich den Erkenntnissformen und dem Wesen an sich der Dinge, erwächst, und dass sogar beide sich darin gegen einander abgränzen lassen; nämlich als das a priori uns Bewusste und das a posteriori Hinzugekommene; so lässt sich wenigstens im Allgemeinen angeben, was in der gegebenen Erfahrung, welche zunächst blosse *Erscheinung* ist, der durch den Intellekt bedingten *Form* dieser Erscheinung angehört, und was, nach dessen Abziehung, dem *Dinge an sich* übrig bleibt. Und wenn gleich Keiner, durch die Hülle der Anschauungsformen hindurch, das Ding an sich erkennen kann; so trägt andererseits doch Jeder dieses in sich, ja, ist es selbst: daher muss es ihm im Selbstbewusstseyn, wenn auch noch bedingterweise, doch irgendwie zugänglich seyn. Die Brücke also, auf welcher die Metaphysik über die Erfahrung hinausgelangt, ist nichts Anderers, als eben jene Zerlegung der Erfahrung in Erscheinung und Ding an sich, worin ich *Kants* grösstes Verdienst gesetzt habe. Denn sie enthält die Nachweisung eines von der Erscheinung verschiedenen Kernes derselben. Dieser kann zwar nie von der Erscheinung ganz losgerissen und, als ein ens extramundanum, für sich betrachtet werden, sondern er wird immer nur in seinen Verhältnissen und Beziehungen zur Erscheinung selbst erkannt. Allein die Deutung und Auslegung dieser, in Bezug auf jenen ihren innern Kern, kann uns Aufschlüsse über sie ertheilen, welche sonst nicht ins Bewusstseyn kommen. In diesem Sinne also geht die Metaphysik über die Erscheinung, d. i. die Natur, hinaus, zu dem in oder hinter ihr Verborgenen (το μετα το φυσικον), es jedoch immer nur als das in ihr Erscheinende, nicht aber unabhängig von aller Erscheinung betrachtend: sie bleibt daher immanent und wird nicht transscendent. Denn sie reisst sich von der Erfahrung nie ganz los, sondern bleibt die blosse Deutung und Auslegung derselben, da sie vom Dinge an sich nie anders, als in seiner Be-

ziehung zur Erscheinung redet. Wenigstens ist dies der Sinn, in welchem ich, mit durchgängiger Berücksichtigung der von *Kant* nachgewiesenen Schranken der menschlichen Erkenntniss, das Problem der Metaphysik zu lösen versucht habe: daher lasse ich seine Prolegomena zu jeder Metaphysik auch für die meinige gelten und bestehen. Diese geht demnach nie eigentlich über die Erfahrung hinaus, sondern eröffnet nur das wahre Verständniss der in ihr vorliegenden Welt. Sie ist weder, nach der auch von *Kant* wiederholten Definition der Metaphysik, eine Wissenschaft aus blossen Begriffen, noch ist sie ein System von Folgerungen aus Sätzen a priori, deren Untauglichkeit zum metaphysischen *Zweck* Kant dargethan hat. Sondern sie ist ein Wissen, geschöpft aus der Anschauung der äussern, wirklichen Welt und dem Aufschluss, welchen über diese die intimste Thatsache des Selbstbewusstseyns liefert, niedergelegt in deutliche Begriffe. Sie ist demnach Erfahrungswissenschaft: aber nicht einzelne Erfahrungen, sondern das Ganze und Allgemeine aller Erfahrung ist ihr Gegenstand und ihre Quelle. Ich lasse ganz und gar *Kants* Lehre bestehen, dass die Welt der Erfahrung blosse Erscheinung sei und dass die Erkenntnisse a priori bloss in Bezug auf diese gelten: ich aber füge hinzu, dass sie gerade als Erscheinung, die Manifestation Desjenigen ist, was erscheint, und nenne es mit ihm das Ding an sich. Dieses muss daher sein Wesen und seinen Charakter in der Erfahrungswelt ausdrücken, mithin solcher aus ihm herauszudeuten seyn, und zwar aus dem Stoff, nicht aus der blossen Form der Erfahrung. Demnach ist die Philosophie nichts Anderes, als das richtige, universelle Verständniss der Erfahrung selbst, die wahre Auslegung ihres Sinnes und Gehaltes. Dieser ist das Metaphysische, d. h. in die Erscheinung bloss Gekleidete und in ihre Formen Verhüllte, ist Das, was sich zu ihr verhält, wie der Gedanke zu den Worten.

Eine solche Entzifferung der Welt in Beziehung auf das in ihr Erscheinende muss ihre Bewährung aus sich selbst erhalten, durch die Uebereinstimmung, in welche sie die so verschiedenartigen Erscheinungen

der Welt zu einander setzt, und welche man ohne sie nicht wahrnimmt. — Wenn man eine Schrift findet, deren Alphabet unbekannt ist; so versucht man die Auslegung so lange, bis man auf eine Annahme der Bedeutung der Buchstaben geräth, unter welcher sie verständliche Worte und zusammenhängende Perioden bilden. Dann aber bleibt kein Zweifel an der Richtigkeit der Entzifferung; weil es nicht möglich ist, dass die Uebereinstimmung und der Zusammenhang, in welchen diese Auslegung alle Zeichen jener Schrift setzt, bloss zufällig wäre und man, bei einem ganz andern Werthe der Buchstaben, ebenfalls Worte und Perioden in dieser Zusammenstellung derselben erkennen könnte. Auf ähnliche Art muss die Entzifferung der Welt sich aus sich selbst vollkommen bewähren. Sie muss ein gleichmässiges Licht über alle Erscheinungen der Welt verbreiten und auch die heterogensten in Uebereinstimmung bringen, so dass auch zwischen den kontrastirendesten der Widerspruch gelöst wird. Diese Bewährung aus sich selbst ist das Kennzeichen ihrer Aechtheit. Denn jede falsche Entzifferung wird, wenn sie auch zu einigen Erscheinungen passt, den übrigen desto greller widersprechen. So z. B. widerspricht der Leibnitzische Optimismus dem augenfälligen Elend des Daseyns; die Lehre des Spinoza, dass die Welt die allein mögliche und absolut nothwendige Substanz sei, ist unvereinbar mit unserer Verwunderung über ihr Seyn und Wesen; der Wolfischen Lehre, dass der Mensch von einem ihm fremden Willen seine Existentia und Essentia habe, widerstreitet unsere moralische Verantwortlichkeit für die aus diesen, im Konflikt mit den Motiven, steng nothwendig hervorgehenden Handlungen; der oft wiederholten Lehre von einer fortschreitenden Entwicke lung der Menschheit zu immer höherer Vollkommenheit, oder überhaupt von irgend einem Werden mittelst des Weltprocesses, stellt sich die Einsicht a priori entgegen, dass bis zu jedem gegebenen Zeitpunkt bereits eine unendliche Zeit abgelaufen ist, folglich Alles, was mit der Zeit kommen sollte, schon daseyn müsste; und so liesse sich ein unabsehbares Register

der Widersprüche dogmatischer Annahmen mit der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zusammenstellen. Hingegen muss ich in Abrede stellen, dass auf dasselbe irgend eine Lehre meiner Philosophie redlicherweise einzutragen seyn würde; eben weil jede derselben in Gegenwart der angeschauten Wirklichkeit durchdacht worden und keine ihre Wurzel allein in abstrakten Begriffen hat. Da es dabei dennoch ein Grundgedanke ist, der an alle Erscheinungen der Welt, als ihr Schlüssel, gelegt wird, so bewährt sich derselbe als das richtige Alphabet, unter dessen Anwendung alle Worte und Perioden Sinn und Bedeutung haben. Das gefundene Wort eines Räthsels erweist sich als das rechte dadurch, dass alle Aussagen desselben zu ihm passen. So lässt meine Lehre Uebereinstimmung und Zusammenhang in dem kontrastirenden Gewirre der Erscheinungen dieser Welt erblicken und löst die unzähligen Widersprüche, welche dasselbe, von jedem andern Standpunkt aus gesehen, darbietet: sie gleicht daher in sofern einem Rechenexempel, welches aufgeht; wiewohl keineswegs in dem Sinne, dass sie kein Problem zu lösen übrig, keine mögliche Frage unbeantwortet liesse. Dergleichen zu behaupten, wäre eine vermessene Ableugnung der Schranken menschlicher Erkenntniss überhaupt. Welche Fackel wir auch anzünden und welchen Raum sie auch erleuchten mag; stets wird unser Horizont von tiefer Nacht umgränzt bleiben. Denn die letzte Lösung des Räthsels der Welt müsste nothwendig bloss von den Dingen an sich, nicht mehr von den Erscheinungen reden. Aber gerade auf diese allein sind alle unsere Erkenntnissformen angelegt: daher müssen wir uns Alles durch ein Nebeneinander, Nacheinander und Kausalitätsverhältnisse fasslich machen. Aber diese Formen haben bloss in Beziehung auf die Erscheinung Sinn und Bedeutung: die Dinge an sich selbst und ihre möglichen Verhältnisse lassen sich durch jene Formen nicht erfassen. Daher muss die wirkliche, positive Lösung des Räthsels der Welt etwas seyn, das der menschliche Intellekt zu fassen und zu denken völlig unfähig ist; so dass wenn ein Wesen höherer Art käme und sich

alle Mühe gäbe, es uns beizubringen, wir von seinen Eröffnungen durchaus nichts würden verstehen können. Diejenigen sonach, welche vorgeben, die letzten, d. i. die ersten, Gründe der Dinge, also ein Urwesen, Absolutum, oder wie sonst man es nennen will, nebst dem Process, den Gründen, Motiven, oder sonst was, in Folge welcher die Welt daraus hervor geht, oder quillt, oder fällt, oder producirt, ins Daseyn gesetzt, „entlassen“ und hinauskomplimentirt wird, zu erkennen, — treiben Possen, sind Windbeutel, wo nicht gar Scharlatane.

Als einen grossen Vorzug meiner Philosophie sehe ich es an, dass alle ihre Wahrheiten unabhängig von einander, durch die Betrachtung der realen Welt gefunden sind, die Einheit und Zusammenstimmung derselben aber, um die ich unbesorgt gewesen war, sich immer nachher von selbst eingefunden hat. Darum auch ist sie reich und hat breite Wurzeln auf dem Boden der anschaulichen Wirklichkeit, aus welchem alle Nahrung abstrakter Wahrheiten quillt: und darum wieder ist sie nicht langweilig; welche Eigenschaft man sonst, nach den philosophischen Schriften der letzten funfzig Jahre zu urtheilen, für eine der Philosophie wesentliche halten könnte. Wenn hingegen alle Lehren einer Philosophie bloss eine aus der andern und zuletzt wohl gar aus einem ersten Satze abgeleitet sind; so muss sie arm und mager, mithin auch langweilig ausfallen; da aus keinem Satze mehr folgen kann, als was er eigentlich schon selbst besagt: zudem hängt dann alles von der Richtigkeit *eines* Satzes ab, und durch einen einzigen Fehler in der Ableitung wäre die Wahrheit des Ganzen gefährdet. Noch weniger Gewährleistung geben die Systeme, welche von einer intellektualen Anschauung, d. i. eine Art Ekstase oder Hellsehn, ausgehen: jede so gewonnene Erkenntniss muss als subjektiv, individuell und folglich problematisch, abgewiesen werden. Selbst wenn sie wirklich vorhanden wäre, würde sie nicht mittheilbar seyn: denn nur die normale Gehirnerkenntniss ist mittheilbar: wenn sie eine abstrakte ist, durch Begriffe und Worte; wenn eine bloss anschauliche, durch Kunstwerke.

Wenn man, wie so oft geschieht, der Metaphysik vorwirft, im Laufe so vieler Jahrhunderte, so geringe Fortschritte gemacht zu haben; so sollte man auch berücksichtigen, dass keine andere Wissenschaft, gleich ihr, unter fortwährendem Drucke erwachsen, keine von aussen so gehemmt und gehindert worden ist, wie sie allezeit durch die Religion jedes Landes, als welche, überall im Besitz des Monopols metaphysischer Erkenntnisse, sie neben sich ansieht wie ein wildes Kraut, wie einen unberechtigten Arbeiter, wie eine Zigeunerhorde, und sie in der Regel nur unter der Bedingung tolerirt, dass sie sich bequeme ihr zu dienen und nachzufolgen. Wo ist denn je wahre Gedankenfreiheit gewesen? Geprahlt hat man genug damit: aber sobald sie weiter gehen wollte, als etwan in untergeordneten Dogmen von der Landesreligion abzuweichen, ergriff die Verkündiger der Toleranz ein heiliger Schauder über die Vermessenheit, und es hiess: keinen Schritt weiter! — Welche Fortschritte der Metaphysik waren unter solchem Drucke möglich? Ja, nicht einmal auf die *Mittheilung* der Gedanken, sondern auf das *Denken* selbst erstreckt sich jener Zwang, den die privilegirte Metaphysik ausübt, dadurch, dass ihre Dogmen dem zarten, bildsamen vertrauensvollen und gedankenlosen Kindesalter, unter studirtem, feierlich ernsten Mienenspiel so fest eingeprägt werden, dass sie, von dem an, mit dem Gehirn verwachsen und fast die Natur angeborener Gedanken annehmen, wofür manche Philosophen sie daher gehalten haben, noch mehrere aber sie zu halten vorgeben. Nichts kann jedoch der Auffassung auch nur des *Problems* der Metaphysik so fest entgegenstehen, wie eine ihm vorhergängige, aufgedrungene und dem Geiste früh eingeimpfte Lösung desselben: denn der nothwendige Ausgangspunkt zu allem ächten Philosophiren ist die tiefe Empfindung des Sokratischen: „Dies Eine weiss ich, dass ich nichts weiss.“ Die Alten standen auch in dieser Rücksicht im Vortheil gegen uns; da ihre Landesreligionen zwar die Mittheilung des Gedachten etwas beschränkten, aber die Freiheit des Denkens selbst nicht beeinträchtigten, weil sie

nicht förmlich und feierlich den Kindern eingeprägt, wie auch überhaupt nicht so ernsthaft genommen wurden. Daher sind die Alten noch unsere Lehrer in der Metaphysik.

Bei jenem Vorwurf der geringen Fortschritte der Metaphysik und ihres, trotz so anhaltendem Bemühen, noch immer nicht erreichten Zieles, soll man ferner erwägen, dass sie unterweilen immerfort den unschätzbaren Dienst geleistet hat, den unendlichen Ansprüchen der privilegirten Metaphysik Gränzen zu setzen und dabei zugleich doch dem, gerade durch diese als unausbleibliche Reaktion hervorgerufenen, eigentlichen Naturalismus und Materialismus entgegenzuarbeiten. Man bedenke, wohin es mit den Anmaassungen der Priesterschaft jeder Religion kommen würde, wenn der Glaube an ihre Lehren so fest und blind wäre, wie jene eigentlich wünscht. Man sehe dabei zurück auf alle Kriege, Unruhen, Rebellionen und Revolutionen in Europa vom achten bis zum achzehnten Jahrhundert: wie wenige wird man finden, die nicht zum Kern, oder zum Vorwand, irgend eine Glaubensstreitigkeit, also metaphysische Probleme, gehabt haben, welche der Anlass wurden, die Völker auf einander zu hetzen. Ist doch jenes ganze Jahrtausend ein fortwährendes Morden, bald auf dem Schlachtfeld, bald auf dem Schaffott, bald auf den Gassen, — in metaphysischen Angelegenheiten! Ich wollte, ich hätte ein authentisches Verzeichniss aller Verbrechen, die wirklich das Christenthum verhindert, und aller guten Handlungen, die es wirklich erzeugt hat, um sie auf die andere Waagschaale legen zu können.

Was endlich die *Verpflichtungen* der Metaphysik betrifft so hat sie nur eine einzige: denn es ist eine, die keine andere neben sich duldet: die Verpflichtung *wahr* zu seyn. Wollte man neben dieser ihr noch andere auferlegen, wie etwan die, spiritualistisch, optimistisch, monotheistisch, ja auch nur die, moralisch zu seyn; so kann man nicht zum voraus wissen, ob diese nicht der Erfüllung jener ersten entgegenstände, ohne welche alle ihre sonstigen Leistungen offenbar

werthlos seyn müssten. Eine gegebene Philosopie hat demnach keinen andern Maassstab ihrer Schätzung, als den der Wahrheit. — Uebrigens ist die Philosophie wesentlich *Weltweisheit*; ihr Problem ist die Welt: mit dieser allein hat sie es zu thun und lässt die Götter in Ruhe, erwartet aber dafür, auch von ihnen in Ruhe gelassen zu werden.

ERGÄNZUNGEN
ZUM
ZWEITEN BUCH.

„Ihr folget falscher Spur,
Denkt nicht, wir scherzen!
Ist nicht der Kern der Natur
Menschen im Herzen?“

Goethe.

ZUM ZWEITEN BUCH.

KAPITEL 18*).

VON DER ERKENNBARKEIT DES DINGES AN SICH.

ZU diesem Buche, welches den eigenthümlichsten und wichtigsten Schritt meiner Philosophie, nämlich den von *Kant* als unmöglich aufgegebenen Uebergang von der Erscheinung zum Dinge an sich, enthält, habe ich die wesentlichste Ergänzung schon 1836 veröffentlicht, unter dem Titel „Ueber den Willen in der Natur" (Zweite Auflage 1854). Man würde sehr irren, wenn man die fremden Aussprüche, an welche ich dort meine Erläuterungen geknüpft habe, für den eigentlichen Stoff und Gegenstand jener dem Umfang nach kleinen, dem Inhalt nach wichtigen Schrift halten wollte: vielmehr sind diese bloss der Anlass, von welchem ausgehend ich daselbst jene Grundwahrheit meiner Lehre mit so grosser Deutlichkeit, wie sonst nirgends, erörtert und bis zur empirischen Naturerkenntniss herabgeführt habe. Und zwar ist dies am erschöpfendesten und stringentesten unter der Rubrik „Physische Astronomie" geschehen; so dass ich nicht hoffen darf, jemals einen richtigeren und genaueren Ausdruck jenes Kernes meiner Lehre zu finden, als der daselbst niedergelegte ist. Wer meine Philosophie

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 18 des ersten Bandes. [S. 124 d. A.]

gründlich kennen und ernstlich prüfen will, hat daher vor Allem die besagte Rubrik zu berücksichtigen. Ueberhaupt also würde Alles in jener kleinen Schrift Gesagte den Hauptinhalt gegenwärtiger Ergänzungen ausmachen, wenn es nicht, als ihnen vorangegangen, ausgeschlossen bleiben müsste; wogegen ich es nun aber hier als bekannt voraussetze, indem sonst gerade das Beste fehlen würde.

Zunächst will ich jetzt, von einem allgemeinen Standpunkt aus, über den Sinn, in welchem von einer Erkenntniss des Dinges an sich die Rede seyn kann und über die nothwendige Beschränkung desselben einige Betrachtungen vorausschicken.

Was ist *Erkenntniss*? — Sie ist zunächst und wesentlich *Vorstellung*. — Was ist *Vorstellung*? — Ein sehr komplicirter *physiologischer* Vorgang im Gehirne eines Thieres, dessen Resultat das Bewusstseyn eines *Bildes* ebendaselbst ist. — Offenbar kann die Beziehung eines solchen Bildes auf etwas von dem Thiere, in dessen Gehirn es dasteht, gänzlich Verschiedenes nur eine sehr mittelbare seyn. — Dies ist vielleicht die einfachste und fasslichste Art, die *tiefe Kluft zwischen dem Idealen und Realen* aufzudecken. Diese nämlich gehört zu den Dingen, deren man, wie der Bewegung der Erde, nicht unmittelbar inne wird: darum hatten die Alten sie, wie eben auch diese, nicht bemerkt. Hingegen, von *Cartesius* zuerst, ein Mal nachgewiesen, hat sie seitdem den Philosophen keine Ruhe gegönnt. Nachdem aber zuletzt *Kant* die völlige Diversität des Idealen und Realen am allergründlichsten dargethan, war es ein so kecker, wie absurder, jedoch auf die Urtheilskraft des philosophischen Publikums in Deutschland ganz richtig berechneter und daher von glänzendem Erfolg gekrönter Versuch, durch, auf angebliche intellektuale Anschauung sich berufende, Machtsprüche, die *absolute Identität* Beider behaupten zu wollen. — In Wahrheit hingegen ist ein subjektives und ein objektives Daseyn, ein Seyn für sich und ein Seyn für Andere, ein Bewusstseyn des eigenen Selbst und ein Bewusstseyn von andern Dingen, uns unmittelbar gegeben, und Beide sind es auf so

grundverschiedene Weise, dass keine andere Verschiedenheit dieser gleich kommt. Von *sich* weiss Jeder unmittelbar, von allem Andern nur sehr mittelbar. Dies ist die Thatsache und das Problem.

Hingegen ob, durch fernere Vorgänge im Innern eines Gehirns, aus den darin entstandenen anschaulichen Vorstellungen oder Bildern Allgemeinbegriffe (Universalia) abstrahirt werden, zum Behuf fernerer Kombinationen, wodurch das Erkennen ein *vernünftiges* wird und nunmehr *Denken* heisst, — dies ist hier nicht mehr das Wesentliche, sondern von untergeordneter Bedeutung. Denn alle solche *Begriffe* entlehnen ihren Inhalt allein aus der anschaulichen Vorstellung, welche daher *Urerkenntniss* ist und also bei Untersuchung des Verhältnisses zwischen dem Idealen und dem Realen allein in Betracht kommt. Demnach zeugt es von gänzlicher Unkenntniss des Problems, oder ist wenigstens sehr ungeschickt, jenes Verhältniss bezeichnen zu wollen als das zwischen *Seyn* und *Denken*. Das *Denken* hat zunächst bloss zum *Anschauen* ein Verhältniss, das *Anschauen* aber hat eines zum *Seyn an sich* des Angeschauten, und dieses Letztere ist das grosse Problem, welches uns hier beschäftigt. Das empirische Seyn hingegen, wie es vorliegt, ist nichts Anderes, als eben nur das Gegebenseyn in der Anschauung: dieser ihr Verhältniss zum *Denken* ist aber kein Räthsel; da die Begriffe, also der unmittelbare Stoff des Denkens, offenbar aus der Anschauung *abstrahirt* sind; woran kein vernünftiger Mensch zweifeln kann. Beiläufig gesagt, kann man, wie wichtig die Wahl der Ausdrücke in der Philosophie sei, daran sehen, dass jener oben gerügte, ungeschickte Ausdruck und das aus ihm entstandene Missverständniss die Grundlage der ganzen Hegelschen Afterphilosophie geworden ist, welche das Deutsche Publikum fünfundzwanzig Jahre hindurch beschäftigt hat.

Wollte man nun aber sagen: „die Anschauung ist schon die Erkenntniss des Dinges an sich: denn sie ist die Wirkung des ausser uns Vorhandenen, und wie dies *wirkt*, *so ist* es: sein Wirken ist eben sein Seyn"; so steht dem entgegen: 1) dass das Gesetz der

Kausalität, wie genugsam bewiesen, subjektiven Ursprungs ist, so gut wie die Sinnesempfindung, von der die Anschauung ausgeht: 2) dass ebenfalls Zeit und Raum, in denen das Objekt sich darstellt, subjektiven Ursprungs sind: 3) dass wenn das Seyn des Objekts eben in seinem Wirken besteht, dies besagt, dass es bloss in den Veränderungen, die es in Andern hervorbringt, besteht, mithin selbst und an sich gar nichts ist. — Bloss von der *Materie* ist es wahr, wie ich im Text gesagt und in der Abhandlung über den Satz vom Grunde, am Schlusse des §. 21, ausgeführt habe, dass ihr Seyn in ihrem Wirken besteht, dass sie durch und durch nur Kausalität, also die objektiv angeschaute Kausalität selbst ist: daher ist sie aber eben auch nichts an sich ἡ ὑλη το αληθινον ψευδος, materia mendacium verax), sondern ist, als Ingrediens des angeschauten Objekts, ein blosses Abstraktum, welches für sich allein in keiner Erfahrung gegeben werden kann. Weiter unten wird sie, in einem eigenen Kapitel, ausführlich betrachtet werden. — Das angeschaute Objekt aber muss etwas *an sich selbst* seyn und nicht bloss *etwas für Andere*: denn sonst wäre es schlechthin nur Vorstellung, und wir hätten einen absoluten Idealismus, der am Ende theoretischer Egoismus würde, bei welchem alle Realität wegfällt und die Welt zum blossen subjektiven Phantasma wird. Wenn wir inzwischen, ohne weiter zu fragen, bei der *Welt als Vorstellung* ganz und gar stehen bleiben; so ist es freilich einerlei, ob ich die Objekte für Vorstellungen in meinem Kopfe, oder für in Zeit und Raum sich darstellende Erscheinungen erkläre: weil eben Zeit und Raum selbst nur in meinem Kopfe sind. In diesem Sinne liesse sich alsdann eine Identität des Idealen und Realen immerhin behaupten: jedoch wäre, nachdem *Kant* dagewesen, nichts Neues damit gesagt. Ueberdies aber wäre dadurch das Wesen der Dinge und der erscheinenden Welt offenbar nicht erschöpft; sondern man stände damit noch immer erst auf der *idealen* Seite. Die *reale* Seite muss etwas von der *Welt als Vorstellung* toto genere Verschiedenes seyn, nämlich Das, was die Dinge *an sich selbst* sind: und diese gänzliche Diver-

sität des Idealen und Realen ist es, welche *Kant* am gründlichsten nachgewiesen hat.

Locke nämlich hatte den Sinnen die Erkenntniss der Dinge, wie sie an sich sind, abgesprochen: *Kant* aber sprach sie auch dem anschauenden *Verstande* ab, unter welchem Namen ich hier Das, was er die *reine* Sinnlichkeit nennt, und das die empirische Anschauung vermittelnde Gesetz der Kausalität, sofern es a priori gegeben ist, zusammenfasse. Nicht nur haben Beide Recht, sondern auch ganz unmittelbar lässt sich einsehen, dass ein Widerspruch in der Behauptung liegt, ein Ding werde erkannt nach dem, was es an und für sich, d. h ausser der Erkenntniss, sei. Denn jedes Erkennen ist, wie gesagt, wesentlich ein Vorstellen: aber mein Vorstellen, eben weil es meines ist, kann niemals identisch seyn mit dem Wesen an sich des Dinges ausser mir. Das An- und Fürsichseyn jedes Dinges muss nothwendig ein *subjektives* seyn: in der Vorstellung eines Andern hingegen steht es eben so nothwendig als ein *objetives* da; ein Unterschied, der nie ganz ausgeglichen werden kann. Denn durch denselben ist die ganze Art seines Daseyns von Grund aus verändert: als objektives setzt es ein fremdes Subjekt, als dessen Vorstellung es existirt, voraus, und ist zudem, wie *Kant* nachgewiesen hat, in Formen eingegangen, die seinem eigenen Wesen fremd sind, weil sie eben jenem fremden Subjekt, dessen Erkennen erst durch dieselben möglich wird, angehören. Wenn ich, in diese Betrachtung vertieft, etwan leblose Körper von leicht übersehbarer Grösse und regelmässiger fasslicher Form anschaue und nun versuche, dies räumliche Daseyn, in seinen drei Dimensionen, als das Seyn an sich, folglich als das den Dingen subjektive Daseyn derselben aufzufassen; so wird mir die Unmöglichkeit der Sache geradezu fühlbar, indem ich jene objektiven Formen nimmermehr als das den Dingen subjektive Seyn denken kann, vielmehr mir unmittelbar bewusst werde, dass was ich da vorstelle, ein in meinem Gehirn zu Stande gebrachtes und nur für mich als erkennendes Subjekt existirendes Bild ist, welches nicht das letzte, mithin subjektive Seyn an sich und für sich auch nur

dieser leblosen Körper ausmachen kann. Andererseits aber darf ich nicht annehmen, dass auch nur diese leblosen Körper ganz allein in meiner Vorstellung existirten; sondern muss ihnen, da sie unergründliche Eigenschaften und vermöge dieser Wirksamkeit haben, ein *Seyn an sich*, irgend einer Art, zugestehen. Aber eben dieser Unergründlichkeit der Eigenschaften, wie sie zwar einerseits auf ein von unserm Erkennen unabhängig Vorhandenes deutet, giebt andererseits den empirischen Beleg dazu, dass unser Erkennen, weil es nur im *Vorstellen* mittelst subjektiver Formen besteht, stets blosse *Erscheinungen*, nicht das Wesen an sich der Dinge liefert. Hieraus nämlich ist es zu erklären, dass in Allem, was wir erkennen, uns ein gewisses Etwas, als ganz unergründlich, verborgen bleibt, und wir gestehen müssen, dass wir selbst die gemeinsten und einfachsten Erscheinungen nicht von Grund aus verstehen können. Denn nicht etwan bloss die höchsten Produktionen der Natur, die lebenden Wesen, oder die *komplicirten* Phänomene der unorganischen Welt bleiben uns unergründlich; sondern selbst jeder Bergkrystall, jeder Schwefelkies, ist vermöge seiner krystallographischen, optischen, chemischen, elektrischen Eigenschaften, für die eindringende Betrachtung und Untersuchung, ein Abgrund von Unbegreiflichkeiten und Geheimnissen. Dem könnte nicht so seyn, wenn wir die Dinge erkennten, wie sie an sich selbst sind: denn da müssten wenigstens die einfacheren Erscheinungen, zu deren Eigenschaften nicht Unkenntniss uns den Weg versperrt, von Grund aus uns verständlich seyn und ihr ganzes Seyn und Wesen in die Erkenntniss übergehen können. Es liegt also nicht am Mangelhaften unserer Bekanntschaft mit den Dingen, sondern am Wesen des Erkennens selbst. Denn wenn schon unsere Anschauung, mithin die ganze empirische Auffassung der sich uns darstellenden Dinge, wesentlich und hauptsächlich durch unser Erkenntnissvermögen bestimmt und durch dessen Formen und Funktionen bedingt ist; so kann es nicht anders ausfallen, als dass die Dinge auf eine von ihrem selbsteigenen Wesen ganz verschiedene Weise sich dar-

stellen und daher wie in einer Maske erscheinen, welche das darunter Versteckte immer nur voraussetzen, aber nie erkennen lässt; weshalb es dann als unergründliches Geheimniss durchblinkt, und nie die Natur irgend eines Dinges ganz und ohne Rückhalt in die Erkenntniss übergehen kann, noch viel weniger aber irgend ein Reales sich a priori konstruiren lässt, wie ein Mathematisches. Also ist die empirische Unerforschlichkeit aller Naturwesen ein Beleg a posteriori der Idealität und blossen Erscheinungswirklichkeit ihres empirischen Daseyns.

Diesem allen zufolge wird man auf dem Wege der *objektiven Erkenntniss*, mithin von der *Vorstellung* ausgehend, nie über die Vorstellung, d. i. die Erscheinung, hinausgelangen, wird also bei der Aussenseite der Dinge stehen bleiben, nie aber in ihr Inneres dringen und erforschen können, was sie an sich selbst, d. h. für sich selbst, seyn mögen. So weit stimme ich mit *Kant* überein. Nun aber habe ich, als Gegengewicht dieser Wahrheit, jene andere hervorgehoben, dass wir nicht bloss das *erkennende Subjekt* sind, sondern andererseits auch *selbst* zu den zu erkennenden Wesen gehören, *selbst das Ding an sich sind*; dass mithin zu jenem selbst-eigenen und inneren Wesen der Dinge, bis zu welchem wir *von Aussen* nicht dringen können, uns ein Weg *von Innen* offen steht, gleichsam ein unterirdischer Gang, eine geheime Verbindung, die uns, wie durch Verrath, mit Einem Male in die Festung versetzt, welche durch Angriff von aussen zu nehmen unmöglich war. — Das *Ding an sich* kann, eben als solches, nur ganz unmittelbar ins Bewusstseyn kommen, nämlich dadurch, dass *es selbst sich seiner bewusst* wird: es objektiv erkennen wollen, heisst etwas Widersprechendes verlangen. Alles Objektive ist Vorstellung, mithin, Erscheinung, ja blosses Gehirnphänomen.

Kants Hauptresultat lässt sich Wesentlichen so resumiren: „Alle Begriffe, denen nicht eine Anschauung in Raum und Zeit (sinnliche Anschauung) zum Grunde liegt, d. h. also die nicht aus einer solchen Anschauung geschöpft worden, sind schlechterdings leer, d. h.

geben keine Erkenntniss. Da nun aber die Anschauung nur *Erscheinungen*, nicht Dinge an sich, liefern kann, so haben wir auch von Dingen an sich gar keine Erkenntniss". — Ich gebe dies von Allem zu, nur nicht von der Erkenntniss, die Jeder von seinem eigenen *Wollen* hat: diese ist weder eine Anschauung (denn alle Anschauung ist räumlich) noch ist sie leer; vielmehr ist sie realer, als irgend eine andere. Auch ist sie nicht a priori, wie die bloss formale, sondern ganz und gar a posteriori; daher eben wir sie auch nicht, im einzelnen Fall, anticipiren können, sondern hiebei oft des Irrthums über uns selbst überführt werden. — In der Tat ist unser *Wollen* die einzige Gelegenheit, die wir haben, irgend einen sich äusserlich darstellenden Vorgang zugleich aus seinem Innern zu verstehen, mithin das einzige uns *unmittelbar* Bekannte und nicht, wie alles Uebrige, bloss in der Vorstellung Gegebene. Hier also liegt das Datum, welches allein tauglich ist, der Schlüssel zu allem Andern zu werden, oder, wie ich gesagt habe, die einzige, enge Pforte zur Wahrheit. Demzufolge müssen wir die Natur verstehen lernen aus uns selbst, nicht umgekehrt uns selbst aus der Natur. Das uns unmittelbar Bekannte muss uns die Auslegung zu dem nur mittelbar Bekannten geben; nicht umgekehrt. Versteht man etwan das Fortrollen einer Kugel auf erhaltenen Stoss gründlicher, als seine eigene Bewegung auf ein wahrgenommenes Motiv? Mancher mag es wähnen: aber ich sage: es ist umgekehrt. Wir werden jedoch zu der Einsicht gelangen, dass in den beiden so eben erwähnten Vorgängen das Wesentliche identisch ist, wiewohl so identisch, wie der tiefste noch hörbare Ton der Harmonie mit dem zehn Oktaven höher liegenden gleichnamigen der selbe ist.

Inzwischen ist wohl zu beachten, und ich habe es immer festgehalten, dass auch die innere Wahrnehmung, welche wir von unserm eigenen Willen haben, noch keineswegs eine erschöpfende und adäquate Erkenntniss des Dinges an sich liefert. Dies würde der Fall seyn, wenn sie eine ganz unmittelbare wäre: weil sie

nun aber dadurch vermittelt ist, dass der Wille, mit und mittelst der Korporisation, sich auch einen Intellekt (zum Behuf seiner Beziehungen zur Aussenwelt) schafft und durch diesen nunmehr im Selbstbewusstseyn (dem nothwendigen Widerspiel der Aussenwelt) sich als Willen erkennt; so ist diese Erkenntniss des Dinges an sich nicht vollkommen adäquat. Zunächst ist sie an die Form der Vorstellung gebunden, ist Wahrnehmung und zerfällt, als solche, in Subjekt und Objekt. Denn auch im Selbstbewusstseyn ist das Ich nicht schlechthin einfach, sondern besteht aus einem Erkennenden, Intellekt, und einem Erkannten, Wille: jener wird nicht erkannt, und dieser ist nicht erkennend, wenn gleich Beide in das Bewusstseyn Eines Ich zusammenfliessen. Aber eben deshalb ist dieses Ich sich nicht durch und durch *intim*, gleichsam durchleuchtet, sondern ist opak und bleibt daher sich selber ein Räthsel. Also auch in der innern Erkenntniss findet noch ein Unterschied Statt zwischen dem Seyn an sich ihres Objekts und der Wahrnehmung desselben im erkennenden Subjekt. Jedoch ist die innere Erkenntniss von zwei Formen frei, welche der äussern anhängen, nämlich von der des *Raums* und von der alle Sinnesanschauung vermittelnden Form der *Kausalität*. Hingegen bleibt noch die Form der *Zeit*, wie auch die des Erkanntwerdens und Erkennens überhaupt. Demnach hat in dieser innern Erkenntniss das Ding an sich seine Schleier zwar grossen Theils abgeworfen, tritt aber doch noch nicht ganz nackt auf. In Folge der ihm noch anhängenden Form der Zeit erkennt Jeder seinen *Willen* nur in dessen successiven einzelnen *Akten*, nicht aber im Ganzen, an und für sich: daher eben Keiner seinen Charakter a priori kennt, sondern ihn erst erfahrungsmässig und stets unvollkommen kennen lernt. Aber dennoch ist die Wahrnehmung, in der wir die Regungen und Akte des eigenen Willens erkennen, bei Weitem unmittelbarer, als jede andere: sie ist der Punkt, wo das Ding an sich am unmittelbarsten in die Erscheinung tritt, und in grösster Nähe vom erkennenden Subjekt beleuchtet wird; daher eben der

also intim erkannte Vorgang der Ausleger jedes anderen zu werden einzig und allein geeignet ist.

Denn bei jedem Hervortreten eines Willensaktes aus der dunklen Tiefe unsers Innern in das erkennende Bewusstseyn geschieht ein unmittelbarer Uebergang des ausser der Zeit liegenden Dinges an sich in die Erscheinung. Demnach ist zwar der Willensakt nur die nächste und deutlichste *Erscheinung* des Dinges an sich; doch folgt hieraus, dass wenn alle übrigen Erscheinungen eben so unmittelbar und innerlich von uns erkannt werden könnten, wir sie für eben das ansprechen müssten, was der Wille in uns ist. In diesem Sinne also lehre ich, dass das innere Wesen eines jeden Dinges *Wille* ist, und nenne den Willen das Ding an sich. Hiedurch wird *Kants* Lehre von der Unerkennbarkeit des Dinges an sich dahin modifizirt, dass dasselbe nur nicht schlechthin und von Grund aus erkennbar sei, dass jedoch die bei Weitem unmittelbarste seiner Erscheinungen, welche durch diese Unmittelbarkeit sich von allen übrigen toto genere unterscheidet, es für uns vertritt, und wir sonach die ganze Welt der Erscheinungen zurückzuführen haben auf diejenige, in welcher das Ding an sich in der allerleichtesten Verhüllung sich darstellt und nur noch insofern Erscheinung bleibt, als mein Intellekt, der allein das der Erkenntniss Fähige ist, von mir als dem Vollenden noch immer unterschieden bleibt und auch die Erkenntnissform der *Zeit*, selbst bei der *innern* Perception, nicht ablegt.

Demzufolge lässt, auch nach diesem letzten und äussersten Schritt, sich noch die Frage aufwerfen, was denn jener Wille, der sich in der Welt und als die Welt darstellt, zuletzt schlechthin an sich selbst sei? d. h. was er sei, ganz abgesehen davon, dass er sich als *Wille* darstellt, oder überhaupt *erscheint*, d. h. überhaupt *erkannt*, wird. — Diese Frage ist *nie* zu beantworten: weil, wie gesagt, das Erkanntwerden selbst schon dem Ansichseyn widerspricht und jedes Erkannte schon als solches nur Erscheinung ist. Aber die Möglichkeit dieser Frage zeigt an, dass das Ding an sich, welches wir am unmittelbarsten im Willen erkennen,

ganz ausserhalb aller möglichen Erscheinung, Bestimmungen, Eigenschaften, Daseynsweisen haben mag, welche für uns schlechthin unerkennbar und unfasslich sind, und welche eben dann als das Wesen des Dinges an sich übrig bleiben, wann sich dieses, wie im vierten Buche dargelegt wird, als *Wille* frei aufgehoben hat, daher ganz aus der Erscheinung herausgetreten und für unsere Erkenntniss, d. h. hinsichtlich der Welt der Erscheinungen, ins leere Nichts übergegangen ist. Wäre der Wille das Ding an sich schlechthin und absolut; so wäre auch dieses Nichts ein *absolutes;* statt dass es sich eben dort uns ausdrücklich nur als ein *relatives* ergiebt.

Indem ich nun daran gehe, die, sowohl in unserm zweiten Buche, als auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" gelieferte Begründung der Lehre, dass in sämmtlichen Erscheinungen dieser Welt sich, auf verschiedenen Stufen, eben Das objektivirt, was in der unmittelbarsten Erkenntniss sich als Wille kund giebt, noch durch einige dahin gehörige Betrachtungen zu ergänzen, will ich damit anfangen, eine Reihe psychologischer Thatsachen vorzuführen, welche darthun, dass zunächst in unserm eigenen Bewusstseyn der *Wille* stets als das Primäre und Fundamentale auftritt und durchaus den Vorrang behauptet vor dem Intellekt, welcher sich dagegen durchweg als das Sekundäre, Untergeordnete und Bedingte erweist. Diese Nachweisung ist um so nöthiger, als alle mir vorhergegangenen Philosophen, vom ersten bis zum letzten, das eigentliche Wesen, oder den Kern des Menschen in das *erkennende* Bewusstseyn setzen, und demnach das Ich, oder bei Vielen dessen transscendente Hypostase, genannt Seele, als zunächst und wesentlich *erkennend, ja denkend*, und erst in Folge hievon, sekundärer und abgeleiteter Weise, als *wollend* aufgefasst und dargestellt habend. Dieser uralte und ausnahmslose Grundirrthum, dieses enorme πρωτον ψευδος und fundamentale ὑστερον προτερον ist, vor allen Dingen, zu beseitigen und dagegen die naturgemässe Beschaffenheit der Sache zum völlig deutlichen Bewusstseyn zu bringen. Da aber Dieses, nach Jahrtausenden des

Philosophirens, hier zum ersten Male geschieht, wird einige Ausführlichkeit dabei an ihrer Stelle seyn. Das auffallende Phänomen, dass in diesem grundwesentlichen Punkte alle Philosophen geirrt, ja, die Wahrheit auf den Kopf gestellt haben, möchte, zumal bei denen der Christlichen Jahrhunderte, zum Theil daraus zu erklären seyn, dass sie sämmtlich die Absicht hatten, den Menschen als vom Thiere möglichst weit verschieden darzustellen, dabei jedoch dunkel fühlten, dass die Verschiedenheit Beider im Intellekt liegt, nicht im Willen; woraus ihnen unbewusst die Neigung hervorging, den Intellekt zum Wesentlichen und zur Hauptsache zu machen, ja, das Wollen als eine blosse Funktion des Intellekts darzustellen. Daher ist auch der Begriff einer *Seele* nicht nur, wie durch die Kritik der reinen Vernunft feststeht, als transscendente Hypostase, unstatthaft; sondern er wird zur Quelle unheilbarer Irrthümer, dadurch, dass er, in seiner „einfachen Substanz", eine untheilbare Einheit der Erkenntniss und des Willens vorweg feststellt, deren Trennung gerade der Weg zur Wahrheit ist. Jener Begriff darf daher in der Philosophie nicht mehr vorkommen, sondern ist den Deutschen Medicinern und Physiologen zu überlassen, welche, nachdem sie Skalpel und Spatel weggelegt haben, mit ihren bei der Konfirmation überkommenen Begriffen zu philosophiren unternehmen. Sie mögen allenfalls ihr Glück damit in England versuchen. Die französischen Physiologen und Zootomen haben sich (bis vor Kurzem) von jenem Vorwurf durchaus frei gehalten.

Die nächste, allen jenen Philosophen sehr unbequeme Folge ihres gemeinschaftlichen Grundirrthums ist diese: da im Tode das erkennende Bewusstseyn augenfällig untergeht; so müssen sie entweder den Tod als Vernichtung des Menschen gelten lassen, wogegen unser Inneres sich auflehnt; oder sie müssen zu der Annahme einer Fortdauer des erkennenden Bewusstseyns greifen, zu welcher ein starker Glaube gehört, da jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewusstseyns vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man

eben so leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann wie ein erkennendes Bewusstseyn ohne Gehirn. Aus diesem Dilemma führt allein meine Philosophie, als welche zuerst das eigentliche Wesen des Menschen nicht in das Bewusstseyn, sondern in den Willen setzt, der nicht wesentlich mit Bewusstseyn verbunden ist, sondern sich zum Bewusstseyn, d. h. zur Erkenntniss, verhält wie Substanz zu Accidenz, wie ein Beleuchtetes zum Licht, wie die Saite zum Resonanzboden, und der von Innen in das Bewusstseyn fällt, wie die Körperwelt von Aussen. Nunmehr können wir die Unzerstörbarkeit dieses unsers eigentlichen Kernes und wahren Wesens fassen, trotz dem offenbaren Untergehen des Bewusstseyns im Tode und dem entsprechenden Nichtvorhandenseyn desselben vor der Geburt. Denn der Intellekt ist so vergänglich, wie das Gehirn, dessen Produkt, oder vielmehr Aktion er ist. Das Gehirn aber ist, wie der gesammte Organismus, Produkt, oder Erscheinung, kurz Sekundäres, des Willens, welcher allein das Unvergängliche ist.

*

KAPITEL 19*).

VOM PRIMAT DES WILLENS IM SELBSTBEWUSSTSEYN.

DER Wille, als das Ding an sich, macht das innere wahre und unzerstörbare Wesen des Menschen aus: an sich selbst ist er jedoch bewusstlos. Denn das Bewusstseyn ist bedingt durch den Intellekt, und dieser ist ein blosses Accidenz unsers Wesens: denn er ist eine Funktion des Gehirns, welches, nebst den ihm anhängenden Nerven und Rückenmark, eine blosse Frucht, ein Produkt, ja, in sofern ein Parasit des übrigen Organismus ist, als es nicht direkt eingreift in dessen

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 19 des ersten Bandes. [S. 129 d. A.]

inneres Getriebe, sondern dem Zweck der Selbsterhaltung bloss dadurch dient, dass es die Verhältnisse desselben zur Aussenwelt regulirt. Der Organismus selbst hingegen ist die Sichtbarkeit, Objektität, des individuellen Willens, das Bild desselben, wie es sich darstellt in eben jenem Gehirn (welches wir im ersten Buch, als die Bedingung der objektiven Welt überhaupt, kennen gelernt haben), daher eben auch vermittelt durch dessen Erkenntnissformen, Raum, Zeit und Kausalität, folglich sich darstellend als ein Ausgedehntes, successiv Agirendes und Materielles, d. h. Wirkendes. Sowohl direkt empfunden als mittelst der Sinne angeschaut werden die Glieder nur im Gehirn. — Diesem zufolge kann man sagen: der Intellekt ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; — der Wille ist metaphysisch, der Intellekt physisch; — der Intellekt ist, wie seine Objekte, blosse Erscheinung; Ding an sich ist allein der Wille: — sodann in einem mehr und mehr *bildlichen* Sinne, mithin gleichnissweise: der Wille ist die Substanz des Menschen, der Intellekt das Accidenz: — der Wille ist die Materie, der Intellekt die Form: — der Wille ist die Wärme, der Intellekt das Licht.

Diese Thesis wollen wir nun zunächst durch folgende, dem innern Leben des Menschen angehörende Thatsachen dokumentieren und zugleich erläutern; bei welcher Gelegenheit für die Kenntniss des innern Menschen vielleicht mehr abfallen wird, als in vielen systematischen Psychologien zu finden ist.

1) Nicht nur das Bewusstseyn von anderen Dingen, d. i. die Wahrnehmung der Aussenwelt, sondern auch das *Selbstbewusstseyn* enthält, wie schon oben erwähnt, ein Erkennendes und ein Erkanntes: sonst wäre es kein *Bewusstseyn*. Denn *Bewusstseyn* besteht im Erkennen: aber dazu gehört ein Erkennendes und ein Erkanntes; daher auch das Selbstbewusstseyn nicht Statt haben könnte, wenn nicht auch in ihm dem Erkennenden gegenüber ein davon Verschiedenes Erkanntes wäre. Wie nämlich kein Objekt ohne Subjekt seyn kann, so auch kein Subjekt ohne Objekt, d. h.

kein Erkennendes ohne ein von ihm Verschiedenes, welches erkannt wird. Daher ist ein Bewusstseyn, welches durch und durch reine Intelligenz wäre, unmöglich. Die Intelligenz gleicht der Sonne, welche den Raum nicht erleuchtet, wenn nicht ein Gegenstand da ist, von dem ihre Strahlen zurückgeworfen werden. Das Erkennende selbst kann, eben als solches, nicht erkannt werden: sonst wäre es das *Erkannte* eines andern Erkennenden. Als das *Erkannte* im Selbstbewusstseyn finden wir nun aber ausschliesslich den *Willen*. Denn nicht nur das Wollen und Beschliessen im engsten Sinne, sondern auch alles Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen, kurz Alles, was das eigene Wohl und Wehe, Lust und Unlust, unmittelbar ausmacht, ist offenbar nur Affektion des Willens, ist Regung, Modifikation des Wollens und Nichtwollens, ist eben Das, was, wenn es nach aussen wirkt, sich als eigentlicher Willensakt darstellt*). Nun aber ist in aller Erkenntniss das Erkannte das Erste und Wesentliche, nicht das Erkennende; sofern Jenes der πρωτοτυπος dieses der εκτυπος ist. Daher muss auch im Selbstbewusstseyn das Erkannte, mithin der Wille, das Erste und Ursprüngliche seyn; das Erkennende hingegen nur das Sekundäre, das Hinzugekommene, der Spiegel. Sie verhalten sich ungefähr wie der selbstleuchtende Körper zum reflektirenden; oder auch wie die vibrirende Saite zum Resonanzboden, wo dann der also entstehende Ton das Bewusstseyn wäre. — Als ein solches Sinnbild des Bewusstseyns können wir auch die Pflanze betrachten. Diese hat bekanntlich zwei Pole, Wurzel und Krone: jene ins Finstere, Feuchte, Kalte, diese ins

*) Merkwürdig ist es, dass schon *Augustinus* dieses erkannt hat. Nämlich im vierzehnten Buche De civ. Dei, c. 6. redet er von den affectionibus animi, welche er, im vorhergehenden Buche, unter vier Kategorien, cupiditas, timor, laetitia, tristitia, gebracht hat, und sagt; voluntas est quippe in omnibus, imo omnes nihil aliud, quam voluntates sunt: nam quid est cupiditas et laetitia, nisi voluntas in eorum consensionem, quae volumus? et quid est metus atque tristitia, nisi voluntas in dissensionem ab his, quae nolumus? cet.

Helle, Trockene, Warme strebend, sodann, als den Indifferenzpunkt beider Pole, da wo sie auseinandertreten, hart am Boden, den Wurzelstock (rhizoma, le collet). Die Wurzel ist das Wesentliche, Ursprüngliche, Perennirende, dessen Absterben das der Krone nach sich zieht, ist also das Primäre; die Krone hingegen ist das Ostensible, aber Entsprossene und, ohne dass die Wurzel stirbt, Vergehende, also das Sekundäre. Die Wurzel stellt den Willen, die Krone den Intellekt vor, und der Indifferenzpunkt Beider, der Wurzelstock wäre *das Ich*, welches als gemeinschaftlicher Endpunkt, Beiden angehört. Dieses Ich ist das pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens, dessen Identität ich schon in meiner allerersten Abhandlung (Ueber den Satz vom Grunde) und in meinem ersten philosophischen Erstaunen, das Wunder κατ' εξοχην genannt habe. Es ist der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesammten Erscheinung, d. h. der Objektivation des Willens: es bedingt zwar die Erscheinung, aber ist auch durch sie bedingt. — Das hier aufgestellte Gleichniss lässt sich sogar bis auf die individuelle Beschaffenheit der Menschen durchführen. Wie nämlich eine grosse Krone nur einer grossen Wurzel zu entspriessen pflegt; so finden die grössten intellektuellen Fähigkeiten sich nur bei heftigem, leidenschaftlichem Willen. Ein Genie von phlegmatischem Charakter und schwachen Leidenschaften würde den Saftpflanzen, die bei ansehnlicher, aus dicken Blättern bestehender Krone, sehr kleine Wurzeln haben, gleichen; wird jedoch nicht gefunden werden. Dass Heftigkeit des Willens und Leidenschaftlichkeit des Charakters eine Bedingung der erhöhten Intelligenz ist, stellt sich physiologisch dadurch dar, dass die Thätigkeit des Gehirns bedingt ist durch die Bewegung, welche die grossen, nach der basis cerebri laufenden Arterien ihm mit jedem Pulsschlage mittheilen; daher ein energischer Herzschlag, ja sogar, nach *Bichat*, ein kurzer Hals, ein Erforderniss grosser Gehirnthätigkeit ist. Wohl aber findet sich das Gegentheil des Obigen: heftige Begierden, leidenschaftlicher, ungestümer Charakter, bei schwachem

Intellekt, d. h. bei kleinem und übel konformirtem Gehirn, in dicker Schaale; eine so häufige, als widrige Erscheinung; man könnte sie allenfalls den Runkelrüben vergleichen.

2) Um nun aber das Bewusstseyn nicht bloss bildlich zu beschreiben, sondern gründlich zu erkennen, haben wir zuvörderst aufzusuchen, was in jedem Bewusstseyn sich auf gleiche Weise vorfindet und daher, als das Gemeinsame und Konstante, auch das Wesentliche seyn wird. Sodann werden wir betrachten, was *ein* Bewusstseyn von dem andern unterscheidet, welches demnach das Hinzugekommene und Sekundäre seyn wird.

Das Bewusstseyn ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders, denn als *animalisches Bewusstseyn* denken; so dass dieser Ausdruck schon tautologisch ist. — Was nun also in *jedem* thierischen Bewusstseyn, auch dem unvollkommensten und schwächsten, sich stets vorfindet, ja ihm zum Grunde liegt, ist das unmittelbare Innewerden eines *Verlangens* und der wechselnden Befriedigung und Nichtbefriedigung desselben, in sehr verschiedenen Graden. Dies wissen wir gewissermassen a priori. Denn so wundersam verschieden auch die zahllosen Arten der Thiere seyn mögen, so fremd uns auch eine neue, noch nie gesehene Gestalt derselben entgegentritt; so nehmen wir doch vorweg das Innerste ihres Wesens, mit Sicherheit, als wohlbekannt, ja uns völlig vertraut an. Wir wissen nämlich, dass das Thier *will*, sogar auch *was* es will, nämlich Daseyn, Wohlseyn, Leben und Fortpflanzung: und indem wir hierin Identität mit uns völlig sicher voraussetzen, nehmen wir keinen Anstand, alle Willensaffektionen, die wir an uns selbst kennen, auch ihm unverändert beizulegen, und sprechen, ohne Zaudern, von seiner Begierde, Abscheu, Furcht, Zorn, Hass, Liebe, Freude, Trauer, Sehnsucht u. s. f. Sobald hingegen Phänomene der blossen Erkenntniss zur Sprache kommen, gerathen wir in Ungewissheit. Dass das Thier begreife, denke, urtheile, wisse, wagen wir nicht zu sagen: nur Vorstellungen

überhaupt legen wir ihm sicher bei; weil ohne solche sein *Wille* nicht in jene obigen Bewegungen gerathen könnte. Aber hinsichtlich der bestimmten Erkenntnissweise der Thiere und der genauen Gränzen derselben in einer gegebenen Species, haben wir nur unbestimmte Begriffe und machen Konjekturen; daher auch unsere Verständigung mit ihnen oft schwierig ist und nur in Folge von Erfahrung und Uebung künstlich zu Stande kommt. Hier also liegen Unterschiede des Bewusstseyns. Hingegen ein Verlangen, Begehren, Wollen, oder Verabscheuen, Fliehen, Nichtwollen, ist jedem Bewusstseyn eigen: der Mensch hat es mit dem Polypen gemein. Dieses ist demnach das Wesentliche und die Basis jedes Bewusstseyns. Die Verschiedenheit der Aeusserungen desselben, in den verschiedenen Geschlechtern thierischer Wesen, beruht auf der verschiedenen Ausdehnung ihrer Erkenntnisssphären, als worin die Motive jener Aeusserungen liegen. Alle Handlungen und Gebehrden der Thiere, welche Bewegungen des Willens ausdrücken, verstehen wir unmittelbar aus unserm eigenen Wesen; daher wir, so weit, auf mannigfaltige Weise mit ihnen sympathisiren. Hingegen die Kluft zwischen uns und ihnen entsteht einzig und allein durch die Verschiedenheit des Intellekts. Eine vielleicht nicht viel geringere, als zwischen einem sehr klugen Thiere und einem sehr beschränkten Menschen ist, liegt zwischen einem Dummkopf und einem Genie; daher auch hier die andererseits aus der Gleichheit der Neigungen und Affekte entspringende und Beide wieder assimilirende Aehnlichkeit zwischen ihnen bisweilen überraschend hervortritt und Erstaunen erregt — Diese Betrachtung macht deutlich, dass der *Wille* in allen thierischen Wesen das Primäre und Substantiale ist, der *Intellekt* hingegen ein Sekundäres, Hinzugekommenes, ja, ein blosses Werkzeug zum Dienste des Ersteren, welches, nach den Erfordernissen dieses Dienstes, mehr oder weniger vollkommen und komplicirt ist. Wie, den Zwecken des Willens einer Thiergattung gemäss, sie mit Huf, Klaue, Hand, Flügeln, Geweih oder Gebiss versehen auftritt, so auch mit einem mehr oder we-

niger entwickelten Gehirn, dessen Funktion die zu ihrem Bestand erforderliche Intelligenz ist. Je komplicirter nämlich, in der aufsteigenden Reihe der Thiere, die Organisation wird, desto vielfacher werden auch ihre Bedürfnisse, und desto mannigfaltiger und specieller bestimmt die Objekte, welche zur Befriedigung derselben taugen, desto verschlungener und entfernter mithin die Wege, zu diesen zu gelangen, welche jetzt alle erkannt und gefunden werden müssen: in demselben Maasse müssen daher auch die Vorstellungen des Thieres vielseitiger, genauer, bestimmter und zusammenhängender, wie auch seine Aufmerksamkeit gespannter, anhaltender und erregbarer werden, folglich sein Intellekt entwickelter und vollkommener seyn. Demgemäss sehen wir das Organ der Intelligenz, also das Cerebralsystem, sammt den Sinneswerkzeugen, mit der Steigerung der Bedürfnisse und der Komplikation des Organismus gleichen Schritt halten, und die Zunahme des *vorstellenden* Theiles des Bewusstseyns (im Gegensatz des *wollenden*) sich körperlich darstellen im immer grösser werdenden Verhältniss des Gehirns überhaupt zum übrigen Nervensystem, und sodann des grossen Gehirns zum kleinen; da (nach *Flourenz)* Ersteres die Werkstätte der Vorstellungen; Letzteres der Lenker und Ordner der Bewegungen ist. Der letzte Schritt, den die Natur in dieser Hinsicht gethan hat, ist nun aber unverhältnissmässig gross. Denn im Menschen erreicht nicht nur die bis hierher allein vorhandene *anschauende* Vorstellungskraft den höchsten Grad der Vollkommenheit; sondern die *abstrakte* Vorstellung, das Denken, d. i. die *Vernunft*, und mit ihr die Besonnenheit, kommt hinzu. Durch diese bedeutende Steigerung des Intelleks, also des sekundären Theiles des Bewusstseyns, erhält derselbe über den primären jetzt in sofern ein Uebergewicht, als er fortan der vorwaltend thätige wird. Während nämlich beim Thiere das unmittelbare Innewerden seines befriedigten oder unbefriedigten Begehrens bei Weitem das Hauptsächliche seines Bewusstseyns ausmacht, und zwar um so mehr, je tiefer das Thier steht, so dass die untersten Thiere

nur durch die Zugabe einer dumpfen Vorstellung sich von den Pflanzen unterscheiden; so tritt beim Menschen das Gegentheil ein. So heftig, selbst heftiger als die irgend eines Thieres, seine Begehrungen, als welche zu Leidenschaften anwachsen, auch sind; so bleibt dennoch sein Bewusstseyn fortwährend und vorwaltend mit Vorstellungen und Gedanken beschäftigt und erfüllt. Ohne Zweifel hat hauptsächlich dieses den Anlass gegeben zu jenem Grundirrthum aller Philosophen, vermöge dessen sie als das Wesentliche und Primäre der sogenannten Seele, d. h. des innern oder geistigen Lebens des Menschen, das Denken setzen, es allemal voranstellend, das Wollen aber, als ein blosses Ergebniss desselben, erst sekundär hinzukommen und nachfolgen lassen. Wenn aber das Wollen bloss aus dem Erkennen hervorgienge; wie könnten denn die Thiere, sogar die unteren, bei so äusserst geringer Erkenntniss, einen oft so unbezwinglich heftigen Willen zeigen? Weil demnach jener Grundirrthum der Philosophen gleichsam das Accidenz zur Substanz macht, führt er sie auf Abwege, aus denen nachher kein Herauslenken mehr ist. — Jenes beim Menschen nun also eintretende relative Ueberwiegen des *erkennenden* Bewusstseyns über das *begehrende*, mithin des sekundären Theiles über den primären, kann in einzelnen, abnorm begünstigten Individuen so weit gehen, dass, in den Zeitpunkten der höchsten Steigerung, der sekundäre oder erkennende Theil des Bewusstseyns sich vom wollenden ganz ablöst und für sich selbst in freie, d. h. vom Willen nicht angeregte, also ihm nicht mehr dienende Thätigkeit geräth, wodurch er rein objektiv und zum klaren Spiegel der Welt wird, woraus dann die Konceptionen des *Genies* hervorgehen, welche der Gegenstand unseres dritten Buches sind.

3) Wenn wir die Stufenreihe der Thiere abwärts durchlaufen, sehen wir den Intellekt immer schwächer und unvollkommener werden: aber keineswegs bemerken wir eine entsprechende Degradation des Willens. Vielmehr behält dieser überall sein identisches Wesen und zeigt sich als grosse Anhänglichkeit am

Leben, Sorge für Individuum und Gattung, Egoismus und Rücksichtslosigkeit gegen alle Andern, nebst den hieraus entspringenden Affekten. Selbst im kleinsten Insekt ist der Wille vollkommen und ganz vorhanden: es will was es will, so entschieden und vollkommen wie der Mensch. Der Unterschied liegt bloss in dem *was* es will, d. h. in den Motiven, welche aber Sache des Intellekts sind. Dieser freilich, als Sekundäres und an körperliche Organe Gebundenes, hat unzählige Grade der Vollkommenheit und ist überhaupt wesentlich beschränkt und unvollkommen. Hingegen der *Wille*, als Ursprüngliches und Ding an sich, kann nie unvollkommen seyn; sondern jeder Willensakt ist ganz was er seyn kann. Vermöge der Einfachheit, die dem Willen als dem Ding an sich, dem Metaphysischen in der Erscheinung, zukommt, lässt sein *Wesen* keine Grade zu, sondern ist stets ganz es selbst: bloss seine *Erregung* hat Grade, von der schwächsten Neigung bis zur Leidenschaft, und eben auch seine Erregbarkeit, also seine Heftigkeit, vom phlegmatischen bis zum cholerischen Temperament. Der *Intellekt* hingegen hat nicht bloss Grade der *Erregung*, von der Schläfrigkeit bis zur Laune und Begeisterung, sondern auch Grade seines *Wesens* selbst, der Vollkommenheit desselben, welche demnach stufenweise steigt, vom niedrigsten, nur dumpf wahrnehmenden Thiere bis zum Menschen, und da wieder vom Dummkopf bis zum Genie. Der *Wille* allein ist überall ganz er selbst. Denn seine Funktion ist von der grössten Einfachheit: sie besteht im Wollen und Nichtwollen, welches mit der grössten Leichtigkeit, ohne Anstrengung von Statten geht und keiner Uebung bedarf; während hingegen das Erkennen mannigfaltige Funktionen hat und nie ganz ohne Anstrengung vor sich geht, als welcher es zum Fixiren der Aufmerksamkeit und zum Deutlichmachen des Objekts, weiter aufwärts noch gar zum Denken und Ueberlegen, bedarf; daher es auch grosser Vervollkommnung durch Uebung und Bildung fähig ist. Hält der Intellekt dem Willen ein einfaches Anschauliches vor; so spricht dieser sofort sein Genehm oder Nichtgenehm darüber aus: und eben so, wenn

der Intellekt mühsam gegrübelt und abgewogen hat, um aus zahlreichen Datis, mittelst schwieriger Kombinationen, endlich das Resultat herauszubringen, welches dem Interesse des Willens am meisten gemäss scheint; da hat dieser unterdessen müssig geruht und tritt, nach erlangtem Resultat, herein, wie der Sultan in den Diwan, um wieder nur sein eintöniges Genehm oder Nichtgenehm auszusprechen, welches zwar dem Grade nach verschieden ausfallen kann, dem Wesen nach stets das selbe bleibt.

Diese grundverschiedene Natur des Willens und des Intellekts, die jenem wesentliche Einfachheit und Ursprünglichkeit, im Gegensatz der komplicirten und sekundären Beschaffenheit dieses, wird uns noch deutlicher, wenn wir ihr sonderbares Wechselspiel in unserm Innern beobachten und nun im Einzelnen zusehen, wie die Bilder und Gedanken, welche im Intellekt aufsteigen, den Willen in Bewegung setzen, und wie ganz gesondert und verschieden die Rollen Beider sind. Dies können wir nun zwar schon wahrnehmen bei wirklichen Begebenheiten, die den Willen lebhaft erregen, während sie zunächst und an sich selbst bloss Gegenstände des Intellekts sind. Allein theils ist es hiebei nicht so augenfällig, dass auch diese Wirklichkeit als solche zunächst nur im Intellekt vorhanden ist; theils geht der Wechsel dabei meistens nicht so rasch vor sich, wie es nöthig ist, wenn die Sache leicht übersehbar und dadurch recht fasslich werden soll. Beides ist hingegen der Fall, wenn es blosse Gedanken und Phantasien sind, die wir auf den Willen einwirken lassen. Wenn wir z. B., mit uns selbst allein, unsere persönlichen Angelegenheiten überdenken und nun etwan das Drohende einer wirklich vorhandenen Gefahr und die Möglichkeit eines unglücklichen Ausganges uns lebhaft vergegenwärtigen; so presst alsbald Angst das Herz zusammen und das Blut stockt in den Adern. Geht dann aber der Intellekt zur Möglichkeit des entgegengesetzten Ausganges über und lässt die Phantasie das lang gehoffte, dadurch erreichte Glück ausmalen: so gerathen alsbald alle Pulse in freudige Bewegung und das Herz

fühlt sich federleicht; bis der Intellekt aus seinem Traum erwacht. Darauf nun führe etwan irgend ein Anlass die Erinnerung an eine längst ein Mal erlittene Beleidigung oder Beeinträchtigung herbei: sogleich durchstürmt Zorn und Groll die eben noch ruhige Brust. Dann aber steige, zufällig angeregt, das Bild einer längst verlorenen Geliebten auf, an welches sich der ganze Roman, mit seinen Zauberscenen, knüpft; da wird alsbald jener Zorn der tiefen Sehnsucht und Wehmuth Platz machen. Endlich falle uns noch irgend ein ehemaliger beschämender Vorfall ein: wir schrumpfen zusammen, möchten versinken, die Schaamröthe steigt auf, und wir suchen oft durch irgend eine laute Aeusserung uns gewaltsam davon abzulenken und zu zerstreuen, gleichsam die bösen Geister verscheuchend. — Man sieht, der Intellekt spielt auf und der Wille muss dazu tanzen: ja, jener lässt ihn die Rolle eines Kindes spielen, welches von seiner Wärterin, durch Vorschwätzen und Erzählen abwechselnd erfreulicher und trauriger Dinge, beliebig in die verschiedensten Stimmungen versetzt wird. Dies beruht darauf, dass der Wille an sich erkenntnisslos, der ihm zugesellte Verstand aber willenlos ist. Daher verhält sich jener wie ein Körper, welcher bewegt wird, dieser wie die ihn in Bewegung setzenden Ursachen: denn er ist das Medium der Motive. Bei dem Allen jedoch wird das Primat des Willens wieder deutlich, wenn dieser dem Intellekt, dessen Spiel er, wie gezeigt, sobald er ihn walten lässt, wird, ein Mal seine Oberherrschaft in letzter Instanz fühlbar macht, indem er ihm gewisse Vorstellungen verbietet, gewisse Gedankenreihen gar nicht aufkommen lässt, weil er weiss, d. h. von eben demselben Intellekt erfährt, dass sie ihn in irgend eine der oben dargestellten Bewegungen versetzen würden: er zügelt jetzt den Intellekt und zwingt ihn sich auf andere Dinge zu richten. So schwer dies oft seyn mag, muss es doch gelingen, sobald es dem Willen Ernst damit ist: denn das Widerstreben dabei geht nicht von dem Intellekt aus, als welcher stets gleichgültig bleibt; sondern vom Willen selbst, der zu einer Vorstellung, die er in einer Hinsicht ver-

abscheuet, in anderer Hinsicht eine Neigung hat. Sie ist ihm nämlich an sich interessant, eben weil sie ihn bewegt; aber zugleich sagt ihm die abstrakte Erkenntniss, dass sie ihn zwecklos in qualvolle, oder unwürdige Erschütterung versetzen wird: dieser letztern Erkenntniss gemäss entscheidet er sich jetzt und zwingt den Intellekt zum Gehorsam. Man nennt dies „Herr über sich seyn": offenbar ist hier der Herr der Wille, der Diener der Intellekt; da jener in letzter Instanz stets das Regiment behält, mithin den eigentlichen Kern, das Wesen an sich des Menschen ausmacht. In dieser Hinsicht würde der Titel Ἡγεμονικον dem *Willen* gebühren: jedoch scheint derselbe wiederum dem *Intellekt* zuzukommen, sofern dieser der Leiter und Führer ist, wie der Lohnbediente, der vor dem Fremden hergeht. In Wahrheit aber ist das treffendeste Gleichniss für das Verhältniss Beider der starke Blinde, der den sehenden Gelähmten auf den Schultern trägt.

Das hier dargelegte Verhältniss des Willens zum Intellekt ist ferner auch darin zu erkennen, dass der Intellekt den Beschlüssen des Willens ursprünglich ganz fremd ist. Er liefert ihm die Motive; aber wie sie gewirkt haben, erfährt er erst hinterher, völlig a posteriori; wie wer ein chemisches Experiment macht, die Reagenzien heranbringt und dann den Erfolg abwartet. Ja, der Intellekt bleibt von den eigentlichen Entscheidungen und geheimen Beschlüssen des eigenen Willens so sehr ausgeschlossen, dass er sie bisweilen, wie die eines fremden, nur durch Belauschen und Ueberraschen erfahren kann, und ihn auf der That seiner Aeusserungen ertappen muss, um nur hinter seine wahren Absichten zu kommen. Z. B. ich habe einen Plan entworfen, dem aber bei mir selbst noch ein Skrupel entgegensteht, und dessen Ausführbarkeit andererseits, ihrer Möglichkeit nach, völlig ungewiss ist, indem sie von äussern, noch unentschiedenen Umständen abhängt; daher es vor der Hand jedenfalls unnöthig wäre, darüber einen Entschluss zu fassen; weshalb ich die Sache für jetzt auf sich beruhen lasse. Da weiss ich nun oft nicht, wie fest ich schon mit jenem Plan im Geheimen verbrüdert bin, und wie sehr ich, trotz dem

Skrupel, seine Ausführung wünsche: d. h. mein Intellekt weiss es nicht. Aber jetzt komme nur eine der Ausführbarkeit günstige Nachricht: sogleich steigt in meinem Innern eine jubelnde, unaufhaltsame Freudigkeit, auf, die sich über mein ganzes Wesen verbreitet und es in dauernden Besitz nimmt, zu meinem eigenen Erstaunen. Denn jetzt erst erfährt mein Intellekt, wie fest bereits mein Wille jenen Plan ergriffen hatte und wie gänzlich dieser ihm gemäss war, während der Intellekt ihn noch für ganz problematisch und jenem Skrupel schwerlich gewachsen gehalten hatte. — Oder, in einem andern Fall, ich bin mit grossem Eifer eine gegenseitige Verbindlichkeit eingegangen, die ich meinen Wünschen sehr angemessen glaubte. Wie nun, beim Fortgang der Sache, die Nachtheile und Beschwerden fühlbar werden, werfe ich auf mich den Verdacht, dass ich, was ich so eifrig betrieben wohl gar bereue: jedoch reinige ich mich davon, indem ich mir die Versicherung gebe, dass ich, auch ungebunden, auf dem selben Wege fortfahren würde. Jetzt aber löst sich unerwartet die Verbindlichkeit von der andern Seite auf und mit Erstaunen nehme ich wahr, dass dies zu meiner grossen Freude und Erleichterung geschieht. — Oft wissen wir nicht was wir wünschen, oder was wir fürchten. Wir können Jahre lang einen Wunsch hegen, ohne ihn uns einzugestehen, oder auch nur zum klaren Bewusstseyn kommen zu lassen; weil der Intellekt nichts davon erfahren soll; indem die gute Meinung, welche wir von uns selbst haben, dabei zu leiden hätte: wird er aber erfüllt, so erfahren wir an unserer Freude, nicht ohne Beschämung, dass wir Dies gewünscht haben: z. B. den Tod eines nahen Anverwandten, den wir beerben. Und was wir eigentlich fürchten, wissen wir bisweilen nicht; weil uns der Muth fehlt, es uns zum klaren Bewusstseyn zu bringen. — Sogar sind wir oft über das eigentliche Motiv, aus dem wir etwas thun oder unterlassen, ganz im Irrthum, — bis etwan endlich ein Zufall uns das Geheimniss aufdeckt und wir erkennen, dass was wir für das Motiv gehalten, es nicht war, sondern ein anderes, welches wir uns nicht hatten eingestehen wollen, weil

es der guten Meinung, die wir von uns selbst hegen, keineswegs entspricht. Z. B. wir unterlassen etwas, aus rein moralischen Gründen, wie wir glauben; erfahren jedoch hinterher, dass bloss die Furcht uns abhielt, indem wir es thun, sobald alle Gefahr beseitigt ist. In einzelnen Fällen kann es hiemit so weit gehen, dass ein Mensch das eigentliche Motiv seiner Handlung nicht ein Mal muthmaasst, ja, durch ein solches bewogen zu werden sich nicht für fähig hält: dennoch ist es das eigentliche Motiv seiner Handlung. — Beiläufig haben wir an allem Diesen eine Bestätigung und Erläuterung der Regel des Larochefoucauld: l'amour-propre est plus habile que le plus habile homme du monde; ja, sogar einen Kommentar zum Delphischen γνωθι σαυτον und dessen Schwierigkeit. — Wenn nun hingegen, wie alle Philosophen wähnten, der Intellekt unser eigentliches Wesen ausmachte und die Willensbeschlüsse ein blosses Ergebniss der Erkenntniss wären; so müsste für unsern moralischen Werth gerade nur *das* Motiv, aus welchem wir zu handeln *wähnen*, entscheidend seyn; auf analoge Art, wie die Absicht, nicht der Erfolg, hierin entscheidend ist. Eigentlich aber wäre alsdann der Unterschied zwischen gewähntem und wirklichem Motiv unmöglich — Alle hier dargestellten Fälle also, dazu jeder Aufmerksame Analoga an sich selbst beobachten kann, lassen uns sehen, wie der Intellekt dem Willen so fremd ist, dass er von diesem bisweilen sogar mystifizirt wird: denn er liefert ihm zwar die Motive, aber in die geheime Werkstätte seiner Beschlüsse dringt er nicht. Er ist zwar ein Vertrauter des Willens, jedoch ein Vertrauter, der nicht Alles erfährt. Eine Bestätigung hievon giebt auch noch die Thatsache, welche fast Jeder an sich zu beobachten ein Mal Gelegenheit haben wird, dass bisweilen der Intellekt dem Willen nicht recht traut. Nämlich wenn wir irgend einen grossen und kühnen Entschluss gefasst haben, — der als solcher doch eigentlich nur ein vom Willen dem Intellekt gegebenes Versprechen ist; — so bleibt oft in unserm Innern ein leiser, nicht eingestandener Zweifel, ob es auch ganz ernstlich damit gemeint sei, ob wir auch bei der Aus-

führung nicht wanken oder zurückweichen, sondern Festigkeit und Beharrlichkeit genug haben werden, es zu vollbringen. Es bedarf daher der That, um uns selbst von der Aufrichtigkeit des Entschlusses zu überzeugen. —

Alle diese Thatsachen bezeugen die gänzliche Verschiedenheit des Willens vom Intellekt, das Primat des Ersteren und die untergeordnete Stellung des Letzteren.

4) Der *Intellekt* ermüdet; der *Wille* ist unermüdlich. — Nach anhaltender Kopfarbeit fühlt man die Ermüdung des Gehirnes, wie die des Armes, nach anhaltender Körperarbeit. Alles *Erkennen* ist mit Anstrengung verknüpft: *Wollen* hingegen ist unser selbsteigenes Wesen, dessen Aeusserungen ohne alle Mühe und völlig von selbst vor sich gehen. Daher, wenn unser *Wille* stark aufgeregt ist, wie in allen Affekten, also im Zorn, Furcht, Begierde, Betrübniss u. s. w., und man fordert uns jetzt zum *Erkennen*, etwan in der Absicht der Berichtigung der Motive jener Affekte, auf; so bezeugt die Gewalt, die wir uns dazu anthun müssen, den Uebergang aus der ursprünglichen, natürlichen und selbsteigenen, in die abgeleitete, mittelbare und erzwungene Thätigkeit. — Denn der Wille allein ist αυτοματος und daher ακαματος και αγηρατος ηματα παντα (lassitudinis et senii expers in sempiternum). Er allein ist unaufgefordert, daher oft zu früh und zu sehr, thätig, und kennt kein Ermüden. Säuglinge, die kaum die erste schwache Spur von Intelligenz zeigen, sind schon voller Eigenwillen: durch unbändiges, zweckloses Toben und Schreien zeigen sie den Willensdrang, von dem sie strotzen, während ihr Wollen noch kein Objekt hat, d. h. sie wollen, ohne zu wissen was sie wollen. Hieher gehört auch was *Cabanis* bemerkt: Toutes ces passions, qui se succèdent d'une manière si rapide, et se peignent avec tant de naïveté, sur le visage mobile des enfans. Tandis que les faibles muscles de leurs bras et de leurs jambes savent encore à peine former quelques mouvemens indécis, les muscles de la face expriment déja par des mouvemens distincts presque toute la suite des affections générales propres

à la nature humaine: et l'observateur attentif reconnait facilement dans ce tableau les traits caractéristiques de l'homme futur. (Rapports du physique et moral, Vol. I, p. 123.) — Der Intellekt hingegen entwickelt sich langsam, der Vollendung des Gehirns und der Reife des ganzen Organismus folgend, welche seine Bedingungen sind; eben weil er nur eine somatische Funktion ist. Weil das Gehirn schon mit dem siebenten Jahre seine volle Grösse erlangt hat, werden die Kinder von dem an, so auffallend intelligent, wissbegierig und vernünftig. Danach aber kommt die Pubertät: sie erteilt dem Gehirn gewissermaassen einen Widerhalt, oder einen Resonanzboden, und hebt mit Einem Male den Intellekt um eine grosse Stufe, gleichsam um eine Oktave, entsprechend ihrem Herabsetzen der Stimme um eine solche. Aber zugleich widerstreben jetzt die auftretenden thierischen Begierden und Leidenschaften der Vernünftigkeit, welche vorher herrschte, und Dies nimmt zu. Von der Unermüdlichkeit des Willens zeugt ferner der Fehler, welcher, mehr oder weniger, wohl allen Menschen von Natur eigen ist und nur durch Bildung bezwungen wird: die *Voreiligkeit*. Sie besteht darin, dass der Wille vor der Zeit an sein Geschäft eilt. Dieses nämlich ist das rein Aktive und Exekutive, welches erst eintreten soll, nachdem das Explorative und Deliberative, also das Erkennende, sein Geschäft völlig und ganz beendigt hat. Aber selten wird diese Zeit wirklich abgewartet. Kaum sind über die vorliegenden Umstände, oder die eingetretene Begebenheit, oder die mitgetheilte fremde Meinung, einige wenige Data von der Erkenntniss obenhin aufgefasst und flüchtig zusammengerafft; so tritt schon aus der Tiefe des Gemüths der stets bereite und nie müde Wille unaufgefordert hervor und zeigt sich als Schreck, Furcht, Hoffnung, Freude, Begierde, Neid, Betrübniss, Eifer, Zorn, Wuth, und treibt zu raschen Worten oder Thaten, auf welche meistens Reue folgt, nachdem die Zeit gelehrt hat, dass das Hegemonikon, der Intellekt, mit seinem Geschäft des Auffassens der Umstände, Ueberlegens ihres Zusammenhanges und Beschliessens des Rathsamen, nicht

hat auch nur halb zu Ende kommen können, weil der Wille es nicht abwartete, sondern lange vor seiner Zeit vorsprang mit „jetzt ist die Reihe an mir!“ und sofort die Aktive ergriff, ohne dass der Intellekt Widerstand leistete, als welcher ein blosser Sklave und Leibeigener des Willens, nicht aber, wie dieser, αυτοματος, noch aus eigener Kraft und eigenem Drange thätig ist; daher er vom Willen leicht bei Seite geschoben und durch einen Wink desselben zur Ruhe gebracht wird; während er seinerseits, mit der äussersten Anstrengung, kaum vermag, den Willen auch nur zu einer kurzen Pause zu bringen, um zum Wort zu kommen. Dieserhalb sind die Leute so selten und werden fast nur unter Spaniern, Türken und allenfalls Engländern gefunden, welche, auch unter den provocirendsten Umständen, *den Kopf oben behalten*, die Auffassung und Untersuchung der Sachlage imperturbirt fortsetzen und, wo Andre schon ausser sich wären, con mucho sosiego, eine fernere Frage thun; welches etwas ganz anderes ist, als die auf Phlegma und Stumpfheit beruhende Gelassenheit vieler Deutschen und Holländer. Eine unübertreffliche Veranschaulichung der belobten Eigenschaft pflegte *Iffland* zu geben, als Hetmann der Kosaken, im Benjowski, wann die Verschworenen ihn in ihr Zelt gelokt haben und nun ihm eine Büchse vor den Kopf halten, mit dem Bedeuten, sie würde abgedrückt, sobald er einen Schrei thäte: *Iffland* blies in die Mündung der Büchse, um zu erproben, ob sie auch geladen sei. — Von zehn Dingen, die uns ärgern, würden neun es nicht vermögen, wenn wir sie recht gründlich, aus ihren Ursachen, verständen und daher ihre Nothwendigkeit und wahre Beschaffenheit erkennten: dies aber würden wir viel öfter, wenn wir sie früher zum Gegenstand der Ueberlegung, als des Eifers und Verdrusses machten. — Denn was, für ein unbändiges Ross, Zügel und Gebiss ist, dass ist für den Willen im Menschen der Intellekt: an diesem Zügel muss er gelenkt werden, mittelst Belehrung, Ermahnung, Bildung u. s. w.; da er an sich selbst ein so wilder, ungestümer Drang ist, wie die Kraft, die im herabstürzenden

Wasserfall erscheint, — ja, wie wir wissen, im tiefsten Grunde, identisch mit dieser. Im höchsten Zorn, im Rausch, in der Verzweiflung, hat er das Gebiss zwischen die Zähne genommen, ist durchgegangen und folgt seiner ursprünglichen Natur. In der Mania sine delirio hat er Zaum und Gebiss ganz verloren, und zeigt nun am deutlichsten sein ursprüngliches Wesen und dass der Intellekt so verschieden von ihm ist, wie der Zaum vom Pferde: auch kann man ihn, in diesem Zustande, der Uhr vergleichen, welche nach Wegnahme einer gewissen Schraube, unaufhaltsam abschnurrt.

Also auch diese Betrachtung zeigt uns den Willen als das Ursprüngliche und daher Metaphysische, den Intellekt hingegen als ein Sekundäres und Physisches. Denn als solches ist dieser, wie alles Physische, der Vis inertiae unterworfen, mithin erst thätig, wenn er getrieben wird von einem Andern, vom Willen, der ihn beherrscht, lenkt, zur Anstrengung aufmuntert, kurz, ihm die Thätigkeit verleiht, die ihm ursprünglich nicht einwohnt. Daher ruht er willig, sobald es ihm gestattet wird, bezeugt sich oft *träge* und unaufgelegt zur Thätigkeit: durch fortgesetzte Anstrengung ermüdet er bis zur gänzlichen Abstumpfung, wird erschöpft, wie die Volta'sche Säule durch wiederholte Schläge. Darum erfordert jede anhaltende Geistesarbeit Pausen und Ruhe: sonst erfolgt Stumpfheit und Unfähigkeit; freilich zunächst nur einstweilige. Wird aber diese Ruhe dem Intellekt anhaltend versagt, wird er übermässig und unausgesetzt angespannt; so ist die Folge eine bleibende Abstumpfung desselben, welche im Alter übergehen kann in gänzliche Unfähigkeit, in Kindischwerden, in Blödsinn und Wahnsinn. Nicht dem Alter an und für sich, sondern der lange fortgesetzten tyrannischen Ueberanstrengung des Intellekts, oder Gehirns, ist es zuzuschreiben, wenn diese Uebel in den letzten Jahren des Lebens sich einfinden. Daraus ist es zu erklären, dass *Swift* wahnsinnig, *Kant* kindisch wurde, *Walter Scott*, auch *Wordsworth*, *Southey* und viele minorum gentium stumpf und unfähig. *Goethe* ist bis an sein Ende klar, geisteskräftig und

geistesthätig geblieben; weil er, der stets Welt- und Hofmann war, niemals seine geistigen Beschäftigungen mit Selbstzwang getrieben hat. Das Selbe gilt von *Wieland* und dem einundneunzigjährigen *Knebel*, wie auch von *Voltaire*. Dieses Alles nun aber beweist, wie sehr sekundär, physisch und ein blosses Werkzeug der Intellekt ist. Eben deshalb auch bedarf er, auf fast ein Drittel seiner Lebenszeit, der gänzlichen Suspension seiner Thätigkeit, im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns, dessen blosse Funktion er ist, welches ihm daher ebenso vorhergängig ist, wie der Magen der Verdauung, oder die Körper ihrem Stoss, und mit welchem er, im Alter, verwelkt und versiegt. — Der *Wille* hingegen, als das Ding an sich, ist nie träge, absolut unermüdlich, seine Thätigkeit ist seine Essenz, er hört nie auf zu wollen, und wann er, während des tiefen Schlafs, vom Intellekt verlassen ist und daher nicht, auf Motive, nach aussen wirken kann, ist er als Lebenskraft thätig, besorgt desto ungestörter die innere Oekonomie des Organismus und bringt auch, als vis naturae medicatrix, die eingeschlichenen Unregelmässigkeiten desselben wieder in Ordnung. Denn er ist nicht, wie der Intellekt, eine Funktion des Leibes; sondern *der Leib ist seine Funktion:* daher ist er diesem ordine rerum vorgängig, als dessen metaphysisches Substrat, als das Ansich der Erscheinung desselben. Seine Unermüdlichkeit theilt er, auf die Dauer des Lebens, dem *Herzen* mit, diesem primum mobile des Organismus, welches deshalb sein Symbol und Synonym geworden ist. Auch schwindet er nicht, im Alter, sondern will noch immer, was er gewollt hat, ja wird fester und unbiegsamer, als er in der Jugend gewesen, unversöhnlicher, eigensinniger, unlenksamer, weil der Intellekt unempfänglicher geworden: daher dann nur durch Benutzung der Schwäche dieses ihm allenfalls beizukommen ist.

Auch die durchgängige *Schwäche und Unvollkommenheit* des Intellekts, wie sie in der Urtheilslosigkeit, Beschränktheit, Verkehrtheit, Thorheit der allermeisten Menschen zu Tage liegt, wäre ganz unerklärlich, wenn der Intellekt nicht ein Sekundäres, Hinzuge-

kommenes, bloss Instrumentales, sondern das unmittelbare und ursprüngliche Wesen der sogenannten Seele, oder überhaupt des inneren Menschen wäre; wie alle bisherigen Philosophen es angenommen haben. Denn wie sollte das ursprüngliche Wesen, in seiner unmittelbaren und eigenthümlichen Funktion, so häufig irren und fehlen? — Das *wirklich* Ursprüngliche im menschlichen Bewusstseyn, das *Wollen*, geht eben auch allemal vollkommen von Statten: jedes Wesen will unablässig, tüchtig und entschieden. Das Unmoralische im Willen als eine Unvollkommenheit desselben anzusehen, wäre ein grundfalscher Gesichtspunkt: vielmehr hat die Moralität eine Quelle, welche eigentlich schon über die Natur hinaus liegt, daher sie mit den Aussagen derselben in Widerspruch steht. Darum eben tritt sie dem natürlichen Willen, als welcher an sich schlechthin egoistisch ist, geradezu entgegen, ja, die Fortsetzung ihres Weges führt zur Aufhebung desselben. Hierüber verweise ich auf unser viertes Buch und auf meine Preisschrift „Ueber das Fundament der Moral".

5) Dass der *Wille* das Reale und Essentiale im Menschen, der *Intellekt* aber nur das Sekundäre, Bedingte, Hervorgebrachte sei, wird auch daran ersichtlich, dass dieser seine Funktion nur solange ganz rein und richtig vollziehen kann, als der Wille schweigt und pausirt; hingegen durch jede merkliche Erregung desselben die Funktion des Intellekts gestört, und durch seine Einmischung ihr Resultat verfälscht wird: nicht aber wird auch umgekehrt der Intellekt auf ähnliche Weise dem Willen hinderlich. So kann der Mond nicht wirken, wann die Sonne am Himmel steht; doch hindert jener diese nicht.

Ein grosser *Schreck* benimmt uns oft die Besinnung dermaassen, dass wir versteinern, oder aber das Verkehrteste thun, z. B. bei ausgebrochenem Feuer gerade in die Flammen laufen. Der *Zorn* lässt uns nicht mehr wissen was wir thun, noch weniger was wir sagen. Der *Eifer*, deshalb blind genannt, macht uns unfähig die fremden Argumente zu erwägen, oder selbst unsere eigenen hervorzusuchen und geordnet aufzustellen.

Die *Freude* macht unüberlegt, rücksichtslos und verwegen: fast ebenso wirkt die *Begierde*. Die *Furcht* verhindert uns die noch vorhandenen, oft nahe liegenden Rettungsmittel zu sehen und zu ergreifen. Deshalb sind zum Bestehen plötzlicher Gefahren, wie auch zum Streit mit Gegnern und Feinden, *Kaltblütigkeit und Geistesgegenwart* die wesentlichste Befähigung. Jene besteht im Schweigen des Willens, damit der Intellekt agiren könne; diese in der ungestörten Thätigkeit des Intellekts, unter dem Andrang der auf den Willen wirkenden Begebenheiten: daher eben ist jene ihre Bedingung, und Beide sind nahe verwandt, sind selten, und stets nur komparativ vorhanden. Sie sind aber von unschätzbarem Vortheil, weil sie den Gebrauch des Intellekts, gerade zu den Zeiten, wo man seiner am meisten bedarf, gestatten und dadurch entschiedene Ueberlegenheit verleihen. Wer sie nicht hat, erkennt erst nach verschwundener Gelegenheit was zu thun, oder zu sagen gewesen. Sehr treffend sagt man von Dem, der in Affekt geräth, d. h. dessen Wille so stark aufgeregt ist, dass er die Reinheit der Funktion des Intellekts aufhebt, er sei *entrüstet*: denn die richtige Erkenntniss der Umstände und Verhältnisse ist unsere Wehr und Waffe im Kampf mit den Dingen und den Menschen. In diesem Sinne sagt *Balthazar Gracian*: es la passion enemiga declarada de la cordura (die Leidenschaft ist der erklärte Feind der Klugheit). — Wäre nun der Intellekt nicht etwas vom Willen völlig Verschiedenes, sondern, wie man es bisher ansah, Erkennen und Wollen in der Wurzel Eins und gleich ursprüngliche Funktionen eines schlechthin einfachen Wesens; so müsste mit der Aufregung und Steigerung des Willens, darin der Affekt besteht, auch der Intellekt mit gesteigert werden: allein er wird, wie wir gesehen haben, vielmehr dadurch gehindert und deprimirt, weshalb die Alten den Affekt animi perturbatio nannten. Wirklich gleicht der Intellekt der Spiegelfläche des Wassers, dieses selbst aber dem Willen, dessen Erschütterung daher die Reinheit jenes Spiegels und die Deutlichkeit seiner Bilder sogleich aufhebt. Der *Organismus* ist der Wille

selbst, ist verkörperter, d. h. objektiv im Gehirn angeschauter *Wille*: deshalb werden durch die freudigen und überhaupt die rüstigen Affekte manche seiner Funktionen, wie Respiration, Blutumlauf, Gallenabsonderung, Muskelkraft, erhöht und beschleunigt. Der *Intellekt* hingegen ist die blosse Funktion des *Gehirns*, welches vom Organismus nur parasitisch genährt und getragen wird: deshalb muss jede Perturbation des *Willens*, und mit ihm des *Organismus*, die für sich bestehende und keine andern Bedürfnisse, als nur die der Ruhe und Nahrung kennende Funktion des Gehirnes stören oder lähmen.

Dieser störende Einfluss der Thätigkeit des Willens auf den Intellekt ist aber nicht allein in den durch die Affekte herbeigeführten Perturbationen nachzuweisen, sondern ebenfalls in manchen andern, allmäligeren und daher anhaltenderen Verfälschungen des Denkens durch unsere Neigungen. Die *Hoffnung* lässt uns was wir wünschen, die *Furcht* was wir besorgen, als wahrscheinlich und nahe erblicken und beide vergrössern ihren Gegenstand. *Plato* (nach Aelian, V. H., 13, 28) hat sehr schön die *Hoffnung* den Traum des Wachenden genannt. Ihr Wesen liegt darin, dass der Wille seinen Diener, den *Intellekt*, wann dieser nicht vermag das Gewünschte herbeizuschaffen, nöthigt, es ihm wenigstens vorzumalen, überhaupt die Rolle des Trösters zu übernehmen, seinen Herrn, wie die Amme das Kind, mit Mährchen zu beschwichtigen und diese aufzustutzen, dass sie Schein gewinnen; wobei nun der Intellekt seiner eigenen Natur, die auf Wahrheit gerichtet ist, Gewalt anthun muss, indem er sich zwingt, Dinge, die weder wahr noch wahrscheinlich, oft kaum möglich sind, seinen eigenen Gesetzen zuwider, für wahr zu halten, um nur den unruhigen und unbändigen *Willen* auf eine Weile zu beschwichtigen, zu beruhigen und einzuschläfern. Hier sieht man deutlich, wer Herr und wer Diener ist. — Wohl Manche mögen die Beobachtung gemacht haben, dass wenn eine für sie wichtige Angelegenheit mehrere Entwickelungen zulässt, und sie nun diese alle, in ein, ihrer Meinung nach, vollständiges disjunktives Urtheil

gebracht haben, dennoch der Ausgang ein ganz anderer und ihnen völlig unerwarteter wird: aber vielleicht werden sie nicht darauf geachtet haben, dass dieser dann fast immer der für sie ungünstigste war. Dies ist daraus zu erklären, dass, während ihr *Intellekt* die Möglichkeiten vollständig zu überschauen vermeinte, die schlimmste von allen ihm ganz unsichtbar blieb; weil der *Wille* sie gleichsam mit der Hand verdeckt hielt, d. h. den Intellekt so bemeisterte, dass er auf den allerschlimmsten Fall zu blicken gar nicht fähig war, obwohl dieser, da er wirklich wurde, auch wohl der wahrscheinlichste gewesen. Jedoch in entschieden melancholischen, oder aber durch diese nämliche Erfahrung gewitzigten Gemüthern kehrt sich der Hergang wohl auch um, indem hier die Besorgniss die Rolle spielt, welche dort die Hoffnung. Der erste Schein einer Gefahr versetzt sie in grundlose Angst. Fängt der Intellekt an, die Sachen zu untersuchen; so wird er als inkompetent, ja als trügerischer Sophist abgewiesen, weil dem Herzen zu glauben sei, dessen Zagen jetzt geradezu als Argument für die Realität und Grösse der Gefahr geltend gemacht wird. So darf dann der Intellekt die guten Gegengründe gar nicht suchen, welche er, sich selber überlassen, bald erkennen würde; sondern wird genöthigt, sogleich den unglücklichsten Ausgang ihnen vorzustellen, wenn auch er selbst ihn kaum als möglich denken kann:

> Such as we know is false, yet dread in sooth,
> Because the worst is ever nearest truth*).
>
> (Byron, Lara. C. 1.)

Liebe und *Hass* verfälschen unser Urtheil gänzlich: an unsern Feinden sehen wir nichts, als Fehler, an unsern Lieblingen lauter Vorzüge, und selbst ihre Fehler scheinen uns liebenswürdig. Eine ähnliche geheime Macht übt unser *Vortheil*, welcher Art er auch sei, über unser Urtheil aus: was ihm gemäss ist, erscheint uns alsbald billig, gerecht, vernünftig; was ihm zuwider

*) Etwas, das wir als falsch erkennen, dennoch ernstlich fürchten; weil das Schlimmste stets der Wahrheit am nächsten liegt.

läuft, stellt sich uns, im vollen Ernst, als ungerecht und abscheulich, oder zweckwidrig und absurd dar. Daher so viele Vorurtheile des Standes, des Gewerbes, der Nation, der Sekte, der Religion. Eine gefasste Hypothese giebt uns Luchsaugen für alles sie Bestätigende, und macht uns blind für alles ihr Widersprechende. Was unserer Partei, unserm Plane, unserm Wunsche, unserer Hoffnung entgegensteht, können wir oft gar nicht fassen und begreifen, während es allen Andern klar vorliegt: das jenen Günstige hingegen springt uns von ferne in die Augen. Was dem Herzen widerstrebt, lässt der Kopf nicht ein. Manche Irrthümer halten wir unser Leben hindurch fest, und hüten uns, jemals ihren Grund zu prüfen, bloss aus einer uns selber unbewussten Furcht, die Entdeckung machen zu können, dass wir so lange und so oft das Falsche geglaubt und behauptet haben. — So wird denn täglich unser Intellekt durch die Gaukeleien der Neigung bethört und bestochen. Sehr schön hat dies *Bako von Verulam* ausgedrückt in den Worten: *Intellectus luminis sicci* non est; sed recipit infusionem a voluntate et affectibus: id quod generat ad quod vult scientias: quod enim mavult homo, id potius credit. Innumeris modis, iisque interdum imperceptibilibus, affectus intellectum imbuit et inficit (Org. nov., I, 14). Offenbar ist es auch Dieses, was allen neuen Grundansichten in den Wissenschaften und allen Widerlegungen sanktionirter Irrthümer entgegensteht: denn nicht leicht wird Einer die Richtigkeit Dessen einsehen, was ihn unglaublicher Gedankenlosigkeit überführt. Hieraus allein ist es erklärlich, dass die so klaren und einfachen Wahrheiten der Goethe'schen Farbenlehre von den Physikern noch immer geleugnet werden; wodurch denn selbst *Goethe* hat erfahren müssen, einen wieviel schwereren Stand man hat, wenn man den Menschen Belehrung, als wenn man ihnen Unterhaltung verheisst; daher es viel glücklicher ist, zum Poeten, als zum Philosophen geboren zu seyn. Je hartnäckiger nun aber andererseits ein Irrthum festgehalten wurde, desto beschämender wird nachher die Ueberführung. Bei einem ungestossenen System wie bei

einer geschlagenen Armee, ist der Klügste, wer zuerst davonläuft.

Von jener geheimen und unmittelbaren Gewalt, welche der Wille über den Intellekt ausübt, ist ein kleinliches und lächerliches, aber frappantes Beispiel dieses, dass wir, bei Rechnungen, uns viel öfter zu unserm Vorteil als zu unserm Nachtheil verrechnen, und zwar ohne die mindeste unredliche Absicht, bloss durch den unbewussten Hang, unser Debet zu verkleinern und unser Credit zu vergrössern.

Hieher gehört endlich noch die Thatsache, dass, bei einem zu ertheilenden Rath, die geringste Absicht des Berathers meistens seine auch noch so grosse Einsicht überwiegt; daher wir nicht annehmen dürfen, dass er aus dieser spreche, wo wir jene vermuthen. Wie wenig, selbst von sonst redlichen Leuten, vollkommene Aufrichtigkeit zu erwarten steht, sobald ihr Interesse irgendwie dabei im Spiel ist, können wir eben daran ermessen, dass wir so oft uns selbst belügen, wo Hoffnung uns besticht, oder Furcht bethört, oder Argwohn uns quält, oder Eitelkeit uns schmeichelt, oder eine Hypothese uns verblendet, oder ein nahe liegender kleiner Zweck dem grösseren, aber entfernteren Abbruch thut: denn daran sehen wir den unmittelbaren und unbewussten nachtheiligen Einfluss des Willens auf die Erkenntniss. Demnach darf es uns nicht wundern, wenn, bei Fragen um Rath, der Wille des Befragten unmittelbar die Antwort diktirt, ehe die Frage auch nur bis zum Forum seines Urtheils durchdringen konnte.

Nur mit Einem Worte will ich hier auf Dasjenige deuten, was im folgenden Buche ausführlich erörtert wird, dass nämlich die vollkommenste Erkenntniss, also die rein objektive, d. h. die geniale Auffassung der Welt, bedingt ist durch ein so tiefes Schweigen des Willens, dass, so lange sie anhält, sogar die Individualität aus dem Bewusstseyn verschwindet und der Mensch als *reines Subjekt des Erkennens*, welches das Korrelat der Idee ist, übrig bleibt.

Der durch alle jene Phänomene belegte, störende Einfluss des Willens auf den Intellekt, und dagegen

die Zartheit und Hinfälligkeit dieses, vermöge deren er unfähig wird, richtig zu operiren, sobald der Wille irgendwie in Bewegung geräth, giebt uns also einen abermaligen Beweis davon, dass der Wille das Radikale unsers Wesens sei und mit ursprünglicher Gewalt wirke, während der Intellekt, als ein Hinzugekommenes und vielfach Bedingtes, nur sekundär und bedingterweise wirken kann.

Eine der dargelegten Störung und Trübung der Erkenntniss durch den Willen entsprechende, unmittelbare Störung dieses durch jene giebt es nicht: ja, wir können uns von einer solchen nicht wohl einen Begriff machen. Dass falsch aufgefasste Motive den Willen irre leiten, wird Niemand dahin auslegen wollen; da dies ein Fehler des Intellekts in seiner eigenen Funktion ist, der rein auf seinem Gebiete begangen wird, und der Einfluss desselben auf den Willen ein völlig mittelbarer ist. Scheinbarer wäre es, die *Unschlüssigkeit* dahin zu ziehen, als bei welcher, durch den Widerstreit der Motive, die der Intellekt dem Willen vorhält, dieser in Stillstand geräth, also gehemmt ist. Allein bei näherer Betrachtung wird es sehr deutlich, dass die Ursache dieser Hemmung nicht in der Thätigkeit des *Intellekts* als solcher liegt, sondern ganz allein in den durch dieselbe vermittelten *äusseren Gegenständen*, als welche dieses Mal zu dem hier betheiligten Willen gerade in dem Verhältniss stehen, dass sie ihn nach verschiedenen Richtungen mit ziemlich gleicher Stärke ziehen: diese eigentliche Ursache wirkt bloss *durch* den Intellekt, als das Medium der Motive, hindurch; wiewohl freilich nur unter der Voraussetzung, dass er scharf genug sei, die Gegenstände und ihre vielfachen Beziehungen genau aufzufassen. Unentschlossenheit, als Charakterzug, ist eben so sehr durch Eigenschaften des Willens, als des Intellekts bedingt. Aeusserst beschränkten Köpfen ist sie freilich nicht eigen; weil ihr schwacher Verstand sie theils nicht so vielfache Eigenschaften und Verhältnisse an den Dingen entdecken lässt, theils auch der Anstrengung des Nachdenkens und Grübelns über jene und demnächst über die muthmaasslichen Folgen

jedes Schrittes so wenig gewachsen ist, dass sie lieber nach dem ersten Eindrucke, oder nach irgend einer einfachen Verhaltungsregel, sich sofort entschliessen. Das Umgekehrte hievon findet Statt bei Leuten von bedeutendem Verstande: sobald daher bei diesen eine zarte Vorsorge für das eigene Wohl, d. h. ein sehr empfindlicher Egoismus, der durchaus nicht zu kurz kommen und stets geborgen seyn will, hinzukommt; so führt dies eine gewisse Aengstlichkeit bei jedem Schritt und dadurch die Unentschlossenheit herbei. Diese Eigenschaft deutet also durchaus nicht auf Mangel an Verstand, wohl aber an Muth. Sehr eminente Köpfe jedoch übersehen die Verhältnisse und deren wahrscheinliche Entwickelungen mit solcher Schnelligkeit und Sicherheit, dass sie, wenn nur noch von einigem Muth unterstützt, dadurch diejenige rasche Entschlossenheit und Festigkeit erlangen, welche sie befähigt, eine bedeutende Rolle in den Welthändelu zu spielen, falls Zeit und Umstände hiezu Gelegenheit bieten.

Die einzige entschiedene, unmittelbare Hemmung und Störung, die der Wille vom Intellekt als solchem erleiden kann, möchte wohl die ganz exceptionelle seyn, welche die Folge einer abnorm überwiegenden Entwickelung des Intellekts, also derjenigen hohen Begabung ist, die man als Genie bezeichnet. Eine solche nämlich ist der Energie des Charakters und folglich der Thatkraft entschieden hinderlich. Daher eben sind es nicht die eigentlich grossen Geister, welche die historischen Charaktere abgeben, indem sie, die Masse der Menschheit zu lenken und zu beherrschen fähig, die Welthändel durchkämpften; sondern hiezu taugen Leute von viel geringerer Kapacität des Geistes, aber grosser Festigkeit, Entschiedenheit und Beharrlichkeit des Willens, wie sie bei sehr hoher Intelligenz gar nicht bestehen kann; bei welcher demnach wirklich der Fall eintritt, dass der Intellekt den Willen direkt hemmt.

6) Im Gegensatz der dargelegten Hindernisse und Hemmungen, welche der Intellekt vom Willen erleidet, will ich jetzt an einigen Beispielen zeigen, wie,

auch umgekehrt, die Funktionen des Intellekts durch den Antrieb und Sporn des Willens bisweilen befördert und erhöht werden; damit wir auch hieran die primäre Natur des Einen und die sekundäre des Andern erkennen, und sichtbar werde, dass der Intellekt zum Willen im Verhältnisse eines Werkzeuges steht.

Ein stark wirkendes Motiv, wie der sehnsüchtige Wunsch, die dringende Noth, steigert bisweilen den Intellekt zu einem Grade, dessen wir ihn vorher nie fähig geglaubt hatten. Schwierige Umstände, welche uns die Nothwendigkeit gewisser Leistungen auflegen, entwickeln ganz neue Talente in uns, deren Keime uns verborgen geblieben waren und zu denen wir uns keine Fähigkeit zutrauten. — Der Verstand des stumpfesten Menschen wird scharf, wann es sehr angelegene Objekte seines Wollens gilt: er merkt, beachtet und unterscheidet jetzt mit grosser Feinheit auch die kleinsten Umstände, welche auf sein Wünschen oder Fürchten Bezug haben. Dies trägt viel bei zu der oft mit Ueberraschung bemerkten Schlauheit der Dummen. Eben deshalb sagt Jesaias mit Recht vexatio dat intellectum, welches daher auch sprichwörtlich gebraucht wird: ihm verwandt ist das deutsche Sprichwort „die Noth ist die Mutter der Künste", — wobei jedoch die schönen Künste auszunehmen sind; weil der Kern jedes ihrer Werke, nämlich die Konception, aus einer völlig willenlosen und nur dadurch rein objektiven Anschauung hervorgehen muss, wenn sie ächt seyn sollen. — Selbst der Verstand der Thiere wird durch die Noth bedeutend gesteigert, so dass sie in schwierigen Fällen Dinge leisten, über die wir erstaunen: z. B. fast alle berechnen, dass es sicherer ist, nicht zu fliehen, wann sie sich ungesehen glauben: daher liegt der Hase still in der Furche des Feldes und lässt den Jäger dicht an sich vorbeigehen; Insekten, wenn sie nicht entrinnen können, stellen sich todt u. s. f. Genauer kann man diesen Einfluss kennen lernen durch die specielle Selbstbildungsgeschichte des Wolfes, unter dem Sporn der grossen Schwierigkeit seiner Stellung im civilisirten Europa: sie ist zu finden im zweiten Briefe des vortrefflichen Buches

von *Leroy*, Lettres sur l'intelligence et la perfectibilité des animaux. Gleich darauf folgt, im dritten Briefe, die hohe Schule des Fuchses, welcher, in gleich schwieriger Lage, viel geringere Körperkräfte hat, die bei ihm durch grösseren Verstand ersetzt sind, der aber doch erst durch den beständigen Kampf mit der Noth einerseits und der Gefahr andererseits, also unter dem Sporn des Willens, den hohen Grad von Schlauheit erreicht, welcher ihn, besonders im Alter, auszeichnet. Bei allen diesen Steigerungen des Intellekts spielt der Wille die Rolle des Reiters, der durch den Sporn das Pferd über das natürliche Maass seiner Kräfte hinaus treibt.

Eben so wird auch das *Gedächtniss* durch den Drang des Willens gesteigert. Selbst wenn es sonst schwach ist, bewahrt es vollkommen, was für die herrschende Leidenschaft Werth hat. Der Verliebte vergisst keine ihm günstige Gelegenheit, der Ehrgeizige keinen Umstand, der zu seinen Plänen passt, der Geizige nie den erlittenen Verlust, der Stolze nie die erlittene Ehrenkränkung, der Eitele behält jedes Wort des Lobes und auch die kleinste ihm widerfahrene Auszeichnung. Auch dies erstreckt sich auf die Thiere: das Pferd bleibt vor dem Wirtshause stehen, in welchem es längst ein Mal gefüttert worden: Hunde haben ein treffliches Gedächtniss für alle Gelegenheiten, Zeiten und Orte, die gute Bissen abgeworfen haben; und Füchse für die verschiedenen Verstecke, in denen sie einen Raub niedergelegt haben.

Zu feineren Bemerkungen in dieser Hinsicht giebt die Selbstbeobachtung Gelegenheit. Bisweilen ist mir, durch eine Störung, ganz entfallen, worüber ich soeben nachdachte, oder sogar, welche Nachricht es gewesen, die mir soeben zu Ohren gekommen war. Hatte nun die Sache irgendwie ein auch noch so entferntes, persönliches Interesse; so ist von der Einwirkung, die sie dadurch auf den *Willen* hatte, der Nachklang geblieben: ich bin mir nämlich noch genau bewusst, wie weit sie mich angenehm, oder unangenehm affizirte, und auch auf welche specielle Weise dies geschah, nämlich ob sie, wenn auch in schwachem Grade,

mich kränkte, oder ängstigte, oder erbitterte, oder betrübte, oder aber die diesen entgegengesetzten Affektionen hervorrief. Also bloss die Beziehung der Sache auf meinen Willen hat sich, nachdem sie selbst mir entschwunden ist, im Gedächtniss erhalten, und oft wird diese nun wieder der Leitfaden, um auf die Sache selbst zurückzukommen. Auf analoge Art wirkt bisweilen auf uns der Anblick eines Menschen, indem wir uns nur im Allgemeinen erinnern, mit ihm zu thun gehabt zu haben, ohne jedoch zu wissen, wo, wann und was es gewesen, noch wer er sei; hingegen ruft sein Anblick noch ziemlich genau die Empfindung zurück, welche ehemals seine Angelegenheit in uns erregt hat, nämlich ob sie unangenehm oder angenehm, auch in welchem Grad und in welcher Art sie es gewesen: also bloss den Anklang des *Willens* hat das Gedächtniss aufbewahrt, nicht aber Das, was ihn hervorrief. Man könnte Das, was diesem Hergange zum Grunde liegt, das Gedächtniss des Herzens nennen: dasselbe ist viel intimer, als das des Kopfes. Im Grunde jedoch geht es mit dem Zusammenhange Beider so weit, dass, wenn man der Sache tief nachdenkt, man zu dem Ergebniss gelangen wird, dass das Gedächtniss überhaupt der Unterlage eines Willens bedarf, als eines Anknüpfungspunktes, oder vielmehr eines Fadens, auf welchen sich die Erinnerungen reihen, und der sie fest zusammenhält, oder dass der Wille gleichsam der Grund ist, auf welchem die einzelnen Erinnerungen kleben, und ohne den sie nicht haften könnten; und dass daher an einer reinen Intelligenz, d. h. an einem bloss erkennenden und ganz willenlosen Wesen, sich ein Gedächtniss nicht wohl denken lässt. Demnach ist die oben dargelegte Steigerung des Gedächtnisses durch den Sporn der herrschenden Leidenschaft nur der höhere Grad Dessen, was bei allem Behalten und Erinnern Statt findet; indem dessen Basis und Bedingung stets der Wille ist — Also auch an allem Diesen wird sichtbar, wie sehr viel innerlicher uns der Wille ist, als der Intellekt. Dies zu bestätigen können auch noch folgende Thatsachen dienen.

Der Intellekt gehorcht oft dem Willen: z. B. wenn wir uns auf etwas besinnen wollen, und dies nach einiger Anstrengung gelingt: — eben so, wenn wir jetzt etwas genau und bedächtig überlegen wollen, u. dgl. m. Bisweilen wieder versagt der Intellekt dem Willen den Gehorsam, z. B. wenn wir vergebens uns auf etwas zu fixiren streben, oder wenn wir vom Gedächtniss etwas ihm Anvertrautes vergeblich zurückfordern: den Zorn des Willens gegen den Intellekt, bei solchen Anlässen, macht sein Verhältniss zu diesem und die Verschiedenheit Beider sehr kenntlich. Sogar bringt der durch diesen Zorn gequälte Intellekt das von ihm Verlangte bisweilen nach Stunden, oder gar am folgenden Morgen, ganz unerwartet und zur Unzeit, diensteifrig nach. — Hingegen gehorcht eigentlich nie der Wille dem Intellekt; sondern dieser ist bloss der Ministerrath jenes Souverains: er legt ihm allerlei vor, wonach dieser erwählt, was seinem Wesen gemäss ist, wiewohl sich dabei mit Nothwendigkeit bestimmend; weil dies Wesen unveränderlich fest steht und die Motive jetzt vorliegen. Darum eben ist keine Ethik möglich, die den Willen selbst modelte und besserte. Denn jede Lehre wirkt bloss auf die *Erkenntniss*: diese aber bestimmt nie den Willen selbst, d. h. den *Grund-Charakter* des Wollens, sondern bloss dessen Anwendung auf die vorliegenden Umstände. Eine berichtigte Erkenntniss kann das Handeln nur in so weit modifiziren, als sie die dem Willen zugänglichen Objekte seiner Wahl genauer nachweist und richtiger beurtheilen lässt; wodurch er nunmehr sein Verhältniss zu den Dingen richtiger ermisst, deutlicher sieht, was er will, und demzufolge dem Irrthum bei der Wahl weniger unterworfen ist. Aber über das Wollen selbst, über die Hauptrichtung, oder die Grundmaxime desselben hat der Intellekt keine Macht. Zu glauben, dass die Erkenntniss wirklich und von Grund aus den *Willen* bestimme, ist wie glauben, dass die Laterne, die Einer bei Nacht trägt, das primum mobile seiner Schritte sei. — Wer, durch Erfahrung oder fremde Ermahnung belehrt, einen Grundfehler seines Charakters erkennt und beklagt, fasst wohl den festen und

redlichen Vorsatz, sich zu bessern und ihn abzulegen: trotz Dem aber erhält, bei nächster Gelegenheit, der Fehler freien Lauf. Neue Reue, neuer Vorsatz, neues Vergehen. Wann dies einige Male so durchgemacht ist, wird er inne, dass er sich nicht bessern kann, dass der Fehler in seiner Natur und Persönlichkeit liegt, ja mit dieser Eins ist. Jetzt wird er seine Natur und Persönlichkeit missbilligen und verdammen, ein schmerzliches Gefühl haben, welches bis zur Gewissenspein steigen kann: aber jene zu ändern vermag er nicht. Hier sehen wir Das, was verdammt, und Das, was verdammt wird, deutlich auseinandertreten: wir sehen Jenes, als ein bloss theoretisches Vermögen, den zu lobenden und daher wünschenswerthen Lebenswandel vorzeichnen und aufstellen; das Andere aber, als ein Reales und unabänderlich Vorhandenes, Jenem zum Trotz, einen ganz andern Gang gehen; und dann wieder das Erste mit ohnmächtigen Klagen über die Beschaffenheit des Andern zurückbleiben, mit welchem es sich durch eben diese Betrübniss wieder identifizirt. Wille und Intellekt treten hier sehr deutlich auseinander. Dabei zeigt sich der Wille als das Stärkere, Unbezwingbare, Unveränderliche, Primitive, und zugleich auch als das Wesentliche, darauf es ankommt; indem der Intellekt die Fehler desselben bejammert und keinen Trost findet an der Richtigkeit der *Erkenntniss*, als seiner eigenen Funktion. Dieser zeigt sich also als ganz sekundär, nämlich theils als Zuschauer fremder Thaten, die er mit ohnmächtigem Lobe und Tadel begleitet, und theils als von aussen bestimmbar, indem er, durch die Erfahrung belehrt, seine Vorschriften abfasst und ändert. Specielle Erläuterungen dieses Gegenstandes findet man in den Parergis, Bd. 2, §. 118. — Demgemäss wird auch, bei der Vergleichung unserer Denkungsart in verschiedenen Lebensaltern, sich uns ein sonderbares Gemisch von Beharrlichkeit und Veränderlichkeit darbieten. Einerseits ist die moralische Tendenz des Mannes und Greises noch die selbe, welche die des Knaben war: andererseits ist ihm Vieles so entfremdet, dass er sich nicht mehr kennt und sich wundert, wie er einst Dieses und Jenes thun oder

sagen gekonnt. In der ersten Lebenshälfte lacht meistens das Heute über das Gestern, ja sieht wohl gar verächtlich darauf hinab; in der zweiten hingegen mehr und mehr mit Neid darauf zurück. Bei näherer Untersuchung aber wird man finden, dass das Veränderliche der *Intellekt* war, mit seinen Funktionen der Einsicht und Erkenntniss, als welche, täglich neuen Stoff von aussen sich aneignend, ein stets verändertes Gedankensystem darstellen; während zudem auch er selbst, mit dem Aufblühen und Welken des Organismus, steigt und sinkt. Als das Unabänderliche im Bewusstseyn hingegen weist sich gerade die Basis desselben aus, der Wille, also die Neigungen, Leidenschaften, Affekte, der Charakter; wobei jedoch die Modifikationen in Rechnung zu bringen sind, welche von den körperlichen Fähigkeiten zum Genusse und hiedurch vom Alter abhängen. So z. B. wird die Gier nach sinnlichem Genuss im Knabenalter als Naschhaftigkeit auftreten, im Jünglings- und Mannesalter als Hang zur Wollust, und im Greisenalter wieder als Naschhaftigkeit.

7) Wenn der allgemeinen Annahme gemäss, der Wille aus der Erkenntniss hervorginge, als ihr Resultat oder Produkt; so müsste, wo viel Wille ist, auch viel Erkenntniss, Einsicht, Verstand seyn. Dem ist aber ganz und gar nicht so: vielmehr finden wir, in vielen Menschen, einen starken, d. h. entschiedenen, entschlossenen, beharrlichen, unbiegsamen, eigensinnigen und heftigen Willen, verbunden mit einem sehr schwachen und unfähigen Verstande; wodurch eben wer mit ihnen zu thun hat zur Verzweiflung gebracht wird, indem ihr Wille allen Gründen und Vorstellungen unzugänglich bleibt und ihm nicht beizukommen ist; so dass er gleichsam in einem Sack steckt, von wo aus er blindlings will. Die Thiere haben, bei oft heftigem, oft starrsinnigem Willen, noch viel weniger Verstand; die Pflanzen endlich blossen Willen ohne alle Erkenntniss.

Entspränge das Wollen bloss aus der Erkenntniss; so müsste unser *Zorn* seinem jedesmaligen Anlass, oder wenigstens unserm Verständniss desselben, genau angemessen seyn; indem auch er nichts weiter, als

das Resultat der gegenwärtigen Erkenntniss wäre. So fällt es aber sehr selten aus: vielmehr geht der Zorn meistens weit über den Anlass hinaus. Unser Wüthen und Rasen, der furor brevis, oft bei geringen Anlässen und ohne Irrthum hinsichtlich derselben, gleicht dem Toben eines bösen Dämons, welcher, eingesperrt, nur auf die Gelegenheit wartete, losbrechen zu dürfen, und nun jubelt, sie gefunden zu haben. Dem könnte nicht so seyn, wenn der Grund unsers Wesens ein *Erkennendes* und das Wollen ein blosses Resultat der *Erkenntniss* wäre: denn wie käme in das Resultat, was nicht in den Elementen desselben lag? Kann doch die Konklusion nicht mehr enthalten, als die Prämissen. Der Wille zeigt sich also auch hier als ein von der Erkenntniss ganz verschiedenes Wesen, welches sich ihrer nur zur Kommunikation mit der Aussenwelt bedient, dann aber den Gesetzen seiner eigenen Natur folgt, ohne von jener mehr als den Anlass zu nehmen.

Der Intellekt, als blosses Werkzeug des Willens, ist von ihm so verschieden, wie der Hammer vom Schmid. So lange, bei einer Unterredung, der Intellekt allein thätig ist, bleibt solche *kalt*. Es ist fast als wäre der Mensch selbst nicht dabei. Auch kann er dann sich eigentlich nicht kompromittiren, sondern höchstens blamiren. Erst wann der Wille ins Spiel kommt, ist der Mensch wirklich dabei: jetzt wird er *warm*, ja, es geht oft *heiss* her. Immer ist es der *Wille*, dem man die Lebenswärme zuschreibt: hingegen sagt man der *kalte* Verstand, oder eine Sache *kalt* untersuchen, d. h. ohne Einfluss des Willens denken. — Versucht man das Verhältniss umzukehren und den Willen als Werkzeug des Intellekts zu betrachten; so ist es, als machte man den Schmid zum Werkzeug des Hammers.

Nichts ist verdriesslicher, als wenn man, mit Gründen und Auseinandersetzungen gegen einen Menschen streitend, sich alle Mühe giebt, ihn zu überzeugen, in der Meinung, es bloss mit seinem *Verstande* zu thun zu haben, — und nun endlich entdeckt, dass er nicht verstehen *will;* dass man also es mit seinem *Willen* zu thun hatte, welcher sich der Wahrheit verschliesst

und muthwillig Missverständnisse, Schikanen und Sophismen ins Feld stellt, sich hinter seinem Verstande und dessen vorgeblichem Nichteinsehen verschanzend. Da ist ihm freilich so nicht beizukommen: *denn Gründe und Beweise, gegen den Willen angewandt*, sind wie die Stösse eines Hohlspiegelphantoms gegen einen festen Körper. Daher auch der so oft wiederholte Ausspruch: Stat pro ratione voluntas. — Belege zu dem Gesagten liefert das gemeine Leben zur Genüge. Aber auch auf dem Wege der Wissenschaften sind sie leider zu finden. Die Anerkennung der wichtigsten Wahrheiten, der seltensten Leistungen, wird man vergeblich von Denen erwarten, die ein Interesse haben, sie nicht gelten zu lassen, welches nun entweder daraus entspringt, dass solche Dem widersprechen, was sie selbst täglich lehren, oder daraus, dass sie es nicht benutzen und nachlehren dürfen, oder, wenn auch dies Alles nicht, schon weil allezeit die Losung der Mediokren seyn wird: Si quelqu'un excelle parmi nous, qu'il aille exceller ailleurs; wie *Helvetius* den Ausspruch der Epheser, in Cicero's fünftem Tuskulanischen Buche (c. 36), allerliebst wiedergegeben hat; oder, wie ein Spruch des Abyssiniers *Fit Arari* es giebt: „Der Demant ist unter den Quarzen verfehmt". Wer also von dieser stets zahlreichen Schaar eine gerechte Würdigung seiner Leistungen erwartet, wird sich sehr getäuscht finden und vielleicht ihr Betragen eine Weile gar nicht begreifen können; bis auch er endlich dahinterkommt, dass, während er sich an die *Erkenntniss* wendete, er es mit dem *Willen* zu thun hatte, also ganz in dem oben beschriebenen Fall sich befindet, ja, eigentlich Dem gleicht, der seine Sache vor einem Gerichte führt, dessen Beisitzer sämmtlich bestochen sind. In einzelnen Fällen jedoch wird er davon, dass ihr *Wille*, nicht ihre *Einsicht*, ihm entgegenstand, sogar den vollgültigsten Beweis erhalten: wenn nämlich Einer und der Andere von ihnen sich zum Plagiat entschliesst. Da wird er mit Erstaunen sehen, wie feine Kenner sie sind, welchen richtigen Takt sie für fremdes Verdienst haben und wie treffend sie das Beste herauszufinden

wissen; den Sperlingen gleich, welche die reifsten Kirschen nicht verfehlen. —

Das Widerspiel des hier dargestellten siegreichen Widerstrebens des Willens gegen die Erkenntniss tritt ein, wenn man, bei der Darlegung seiner Gründe und Beweise, den Willen der Angeredeten für sich hat: da ist Alles gleich überzeugt, da sind alle Argumente schlagend und die Sache ist sofort klar, wie der Tag. Das wissen die Volksredner. — Im einen, wie im andern Fall, zeigt sich der Wille als das Urkräftige, gegen welches der Intellekt nichts vermag.

8) Jetzt aber wollen wir die individuellen Eigenschaften, also Vorzüge und Fehler, einerseits des Willens und Charakters, andererseits des Intellekts, in Betrachtung nehmen, um auch an ihrem Verhältniss zu einander und an ihrem relativen Werth die gänzliche Verschiedenheit beider Grundvermögen deutlich zu machen. Geschichte und Erfahrung lehren, dass Beide völlig unabhängig von einander auftreten. Dass die grösste Trefflichkeit des Kopfes mit einer gleichen des Charakters nicht leicht im Verein gefunden wird, erklärt sich genugsam aus der unaussprechlich grossen Seltenheit Beider; während ihre Gegentheile durchgängig an der Tagesordnung sind: daher man diese auch täglich im Verein antrifft. Inzwischen schliesst man nie von einem vorzüglichen Kopf auf einen guten Willen, noch von diesem auf jenen, noch vom Gegentheil auf das Gegentheil: sondern jeder Unbefangene nimmt sie als völlig gesonderte Eigenschaften, deren Vorhandenseyn jedes für sich, durch Erfahrung auszumachen ist. Grosse Beschränktheit des Kopfes kann mit grosser Güte des Herzens zusammenbestehen, und ich glaube nicht, dass *Balthazar Gracian* (Discreto, p. 406) Recht hat zu sagen: No ay simple, que no sea malicioso (Es giebt keinen Tropf, der nicht boshaft wäre), obwohl er das spanische Sprichwort: Nunca la necedad anduvo sin malicia (Nie geht die Dummheit ohne die Bosheit), für sich hat. Jedoch mag es seyn, dass manche Dumme, aus dem selben Grunde wie manche Bucklichte, boshaft werden, nämlich aus Erbitterung über die von der Natur erlittene Zurück-

setzung und indem sie gelegentlich was ihnen an Verstande abgeht durch Heimtücke zu ersetzen vermeinen, darin einen kurzen Triumph suchend. Hieraus wird beiläufig auch begreiflich, warum einem sehr überlegenen Kopfe gegenüber, fast Jeder leicht boshaft wird. Andererseits wieder stehen die Dummen sehr oft im Ruf besonderer Herzensgüte, der sich jedoch so selten bestätigt, dass ich mich habe wundern müssen, wie sie ihn erlangten, bis ich den Schlüssel dazu in Folgendem gefunden zu haben mir schmeicheln durfte. Jeder wählt, durch einen geheimen Zug bewogen, zu seinem nähern Umgange am liebsten Jemanden, dem er an Verstande ein wenig überlegen ist: denn nur bei diesem fühlt er sich behaglich, weil, nach *Hobbes*, omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso (de Cive, I, 5.) Aus dem selben Grunde flieht Jeder Den, der *ihm* überlegen ist; weshalb *Lichtenberg* ganz richtig bemerkt: „Gewissen Menschen ist ein Mann von Kopf ein fataleres Geschöpf, als der deklarirteste Schurke": dem entsprechend sagst *Helvetius*: Les gens médiocres ont un instinct sûr et prompt, pour connaître et fuir les gens d'esprit; und Dr. *Johnson* versichert uns, dass there is nothing by which a man exasperates most people more, than by displaying a superior ability of brilliancy in conversation. They seem pleased at the time; but their envy makes them curse him at their hearts*) (Boswell; aet anno 74). Um diese so allgemein und sorgfältig verhehlte Wahrheit noch schonungsloser an das Licht zu ziehen, füge ich *Mercks*, des berühmten Jugendfreundes Goethe's, Ausdruck derselben hinzu, aus seiner Erzählung *Lindor:* „Er besass Talente, die ihm die Natur gegeben und die er sich durch Kenntnisse erworben hatte, und diese brachten zuwege, dass er in den meisten Gesell-

*) Durch nichts erbittert Einer die meisten Menschen mehr, als dadurch, dass er seine Ueberlegenheit in der Konversation zu glänzen an den Tag legt. Für den Augenblick scheinen sie Wohlgefallen daran zu haben: aber in ihrem Herzen verfluchen sie ihn, aus Neid.

schaften die werthen Anwesenden weit hinter sich liess. Wenn das Publikum, in dem Moment von Augenweide an einem ausserordentlichen Menschen, diese Vorzüge auch hinunterschluckt, ohne sie gerade sogleich arg auszulegen; so bleibt doch ein gewisser Eindruck von dieser Erscheinung zurück, der, wenn er oft wiederholt wird, für Denjenigen, der daran Schuld ist, bei ernsthaften Gelegenheiten künftig unangenehme Folgen haben kann. Ohne dass sich es Jeder mit Bewusstseyn hinters Ohr schreibt, dass er dies Mal beleidigt war, so stellt er sich doch bei einer Beförderung dieses Menschen, nicht ungern stummer Weise in den Weg." — Dieserhalb also isolirt grosse geistige Ueberlegenheit mehr, als alles Andere, und macht, wenigstens im Stillen, verhasst. Das Gegentheil nun ist es, was die Dummen so allgemein beliebt macht; zumal da mancher nur bei ihnen finden kann, was er nach dem oben erwähnten Gesetze seiner Natur, suchen muss. Diesen wahren Grund einer solchen Zuneigung wird jedoch Keiner sich selber, geschweige Andern gestehen, und wird daher, als plausibeln Vorwand für dieselbe, seinem Auserwählten eine besondere Herzensgüte andichten, die, wie gesagt, höchst selten und nur zufällig ein Mal neben der geistigen Beschränktheit wirklich vorhanden ist. — Der Unverstand ist demnach keineswegs der Güte des Charakters günstig oder verwandt. Aber andererseits lässt sich nicht behaupten, dass der grosse Verstand dies sei: vielmehr ist ohne einen solchen noch kein Bösewicht im Grossen gewesen. Ja sogar die höchste intellektuelle Eminenz kann zusammenbestehen mit der ärgsten moralischen Verworfenheit. Ein Beispiel hievon gab *Bako v. Verulam:* undankbar, herrschsüchtig, boshaft und niederträchtig, gieng er endlich so weit, dass er, als Lord Grosskanzler und höchster Richter des Reichs, sich bei Civilprocessen oft bestechen liess: angeklagt vor seinen Pairs bekannte er sich schuldig, wurde von ihnen ausgestossen aus dem Hause der Lords und zu vierzigtausend Pfund Strafe, nebst Einsperrung in den Tower verurtheilt. (Siehe die Recension der neuen Ausgabe der Werke Bako's

in der Edinburgh Review, August 1837.) Deshalb nennt ihn auch Pope the wisest, brightest, meanest of mankind*). Essay on man, IV, 282. Ein ähnliches Beispiel liefert der Historiker *Guicciardini*, von welchem *Rosini*, in den, seinem Geschichtsroman Luisa Strozzi beigegebenen, aus guten, gleichzeitigen Quellen geschöpften Notizie storiche sagt: Da coloro, che pongono l'ingegno e il sapere al di sopra di tutte le umane qualità, questo uomo sarà riguardato come fra i più grandi del suo secolo: ma da quelli, che reputano la virtù dovere andare innanzi a tutto, non potra esecrarsi abbastanza la sua memoria. Esso fu il più crudele fra i cittadini a perseguitare, uccidere e confinare etc**).

Wenn nun von einem Menschen gesagt wird: „er hat ein gutes Herz, wiewohl einen schlechten Kopf"; von einem andern aber: „er hat einen sehr guten Kopf, jedoch ein schlechtes Herz"; so fühlt Jeder, dass beim Ersteren das Lob den Tadel weit überwiegt; beim Andern umgekehrt. Dem entsprechend sehen wir, wenn Jemand eine schlechte Handlung begangen hat, seine Freunde und ihn selbst bemüht, die Schuld vom *Willen* auf den *Intellekt* zu wälzen und Fehler des Herzens für Fehler des Kopfes auszugeben; schlechte Streiche werden sie *Verirrungen* nennen, werden sagen, es sei blosser Unverstand gewesen, Unüberlegtheit, Leichtsinn, Thorheit; ja, sie werden zur Noth Paroxysmus, momentane Geistesstörung und, wenn es ein schweres Verbrechen betrifft, sogar Wahnsinn vorschützen, um nur den *Willen* von der Schuld zu befreien. Und eben so wir selbst, wenn wir einen Unfall oder Schaden verursacht haben, werden, vor Andern und vor uns selbst, sehr gern unsere stultitia

*) Den weisesten, glänzendesten, niederträchtigsten der Menschen.

**) Von Denen, welche Geist und Gelehrsamkeit über alle andern menschlichen Eigenschaften stellen, wird dieser Mann den grössesten seines Jahrhunderts beigezählt werden: aber von Denen, welche die Tugend allem Andern vorgehen lassen, wird sein Andenken nie genug verflucht werden können. Er war der grausamste unter den Bürgern, im Verfolgen, Tödten und Verbannen.

anklagen, um nur dem Vorwurf der malitia auszuweichen. Dem entsprechend ist, bei gleich ungerechtem Urtheil des Richters, der Unterschied, ob er geirrt habe, oder bestochen gewesen sei, so himmelweit. Alles Dieses bezeugt genugsam, dass der *Wille* allein das Wirkliche und das Wesentliche, der Kern des Menschen ist, der Intellekt aber bloss sein Werkzeug, welches immerhin fehlerhaft seyn mag, ohne dass er dabei betheiligt wäre. Die Anklage des Unverstandes ist, vor dem moralischen Richterstuhle, ganz und gar keine; vielmehr giebt sie hier sogar Privilegien. Und eben so vor den weltlichen Gerichten ist es, um einen Verbrecher von aller Strafe zu befreien, überall hinreichend, dass man die Schuld von seinem Willen auf seinen *Intellekt* wälze, indem man entweder unvermeidlichen Irrthum, oder Geistesstörung nachweist: denn da hat es nicht mehr auf sich, als wenn Hand oder Fuss wider Willen ausgeglitten wären. Dies habe ich ausführlich erörtert in dem meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens beigegebenen Anhang „über die intellektuale Freiheit", wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, hier verweise.

Ueberall berufen sich Die, welche irgend eine Leistung zu Tage fördern, im Fall solche ungenügend ausfällt, auf ihren guten Willen, an dem es nicht gefehlt habe. Hiedurch glauben sie das Wesentliche, das, wofür sie eigentlich verantwortlich sind, und ihr eigentliches Selbst sicher zu stellen: das Unzureireichende der Fähigkeiten hingegen sehen sie an als den Mangel an einem tauglichen Werkzeug.

Ist Einer *dumm*, so entschuldigt man ihn damit, dass er nicht dafür kann: aber wollte man Den, der *schlecht* ist, eben damit entschuldigen; so würde man ausgelacht werden. Und doch ist das Eine, wie das Andere angeboren. Dies beweist, dass der Wille der eigentliche Mensch ist, der Intellekt bloss sein Werkzeug.

Immer also ist es nur unser *Wollen* was als von uns abhängig, d. h. als Aeusserung unsers eigentlichen Wesens betrachtet wird und wofür man uns daher verantwortlich macht. Dieserhalb eben ist es

absurd und ungerecht, wenn man uns für unsern Glauben, also für unsere Erkenntniss, zur Rede stellen will: denn wir sind genöthigt diese, obschon sie in uns waltet, anzusehen als etwas, das so wenig in unserer Gewalt steht, wie die Vorgänge der Aussenwelt. Auch hieran also wird deutlich, dass der *Wille* allein das Innere und Eigene des Menschen ist, der *Intellekt* hingegen, mit seinen, gesetzmässig wie die Aussenwelt vor sich gehenden Operationen, zu jenem sich als ein Aeusseres, ein blosses Werkzeug verhält.

Hohe Geistesgaben hat man allezeit angesehen als ein *Geschenk* der Natur, oder der Götter: ebendeshalb hat man sie *Gaben*, Begabung, ingenii dotes, gifts (a man highly gifted) genannt, sie betrachtend als etwas vom Menschen selbst Verschiedenes, ihm durch Begünstigung Zugefallenes. Nie hingegen hat man es mit den moralischen Vorzügen, obwohl auch sie angeboren sind, eben so genommen: vielmehr hat man diese stets angesehen als etwas vom Menschen selbst Ausgehendes, ihm wesentlich Angehöriges, ja, sein eigenes Selbst Ausmachendes. Hieraus nun folgt abermals, dass der Wille das eigentliche Wesen des Menschen ist, der Intellekt hingegen sekundär, ein Werkzeug, eine Ausstattung.

Diesem entsprechend verheissen alle Religionen für die Vorzüge des *Willens*, oder Herzens, einen Lohn jenseit des Lebens, in der Ewigkeit; keine aber für die Vorzüge des Kopfes, des Verstandes. Die Tugend erwartet ihren Lohn in jener Welt; die Klugheit hofft ihn dieser; das Genie weder in dieser, noch in jener; es ist sein eigener Lohn. Demnach ist der Wille der ewige Theil, der Intellekt der zeitliche.

Verbindung, Gemeinschaft, Umgang zwischen Menschen gründet sich, in der Regel, auf Verhältnisse, die den *Willen*, selten auf solche, die den *Intellekt* betreffen: die erstere Art der Gemeinschaft kann man die *materiale*, die andere die *formale* nennen. Jener Art sind die Bande der Familie und Verwandtschaft, ferner alle auf irgend einem gemeinschaftlichen Zwecke, oder Interesse, wie das des Gewerbes, Standes, der Korporation, Partei, Faktion usw. beruhenden

Verbindungen. Bei diesen nämlich kommt es bloss auf die Gesinnung, die Absicht an; wobei die grösste Verschiedenheit der intellektuellen Fähigkeiten und ihrer Ausbildung bestehen kann. Daher kann Jeder mit Jedem nicht nur in Frieden und Einigkeit leben, sondern auch zum gemeinsamen Wohl Beider mit ihm zusammen wirken und ihm verbündet seyn. Auch die Ehe ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe, Anders aber verhält es sich mit der bloss *formalen* Gemeinschaft, als welche nur Gedankenaustausch bezweckt: diese verlangt eine gewisse Gleichheit der intellektuellen Fähigkeiten und der Bildung. Grosse Unterschiede hierin setzen zwischen Mensch und Mensch eine unübersteigbare Kluft: eine solche liegt z. B. zwischen einem grossen Geist und einem Dummkopf, zwischen einem Gelehrten und einem Bauern, zwischen einem Hofmann und einem Matrosen. Dergleichen heterogene Wesen haben daher Mühe, sich zu verständigen, so lange es auf die Mittheilung von Gedanken, Vorstellungen und Ansichten ankommt. Nichtsdestoweniger kann enge *materiale* Freundschaft zwischen ihnen Statt finden, und sie können treue Verbündete, Verschworene und Verpflichtete seyn. Denn in Allem, was allein den *Willen* betrifft, wohin Freundschaft, Feindschaft, Redlichkeit, Treue, Falschheit und Verrath gehört, sind sie völlig homogen, aus demselben Teig geformt, und weder Geist noch Bildung machen darin einen Unterschied: ja, oft beschämt hier der Rohe den Gelehrten, der Matrose den Hofmann. Denn bei den verschiedensten Graden der Bildung bestehen die selben Tugenden und Laster, Affekte und Leidenschaften, und, wenn auch in ihren Aeusserungen etwas modificirt, erkennen sie sich doch, selbst in den heterogensten Individuen sehr bald gegenseitig, wonach die gleichgesinnten zusammentreten, die entgegengesetzten sich anfeinden.

Glänzende Eigenschaften des Geistes erwerben Bewunderung, aber nicht Zuneigung: diese bleibt den moralischen, den Eigenschaften des Charakters, vorbehalten. Zu seinem Freunde wird wohl Jeder lieber den Redlichen, den Gutmüthigen, ja selbst den Ge-

fälligen, Nachgiebigen und leicht Beistimmenden wählen, als den bloss Geistreichen. Vor diesem wird sogar durch unbedeutende, zufällige äussere Eigenschaften, welche gerade der Neigung eines Andern entsprechen, Mancher den Vorzug gewinnen. Nur wer selbst viel Geist hat, wird den Geistreichen zu seiner Gesellschaft wünschen; seine Freundschaft hingegen wird sich nach den moralischen Eigenschaften richten: denn auf diesen beruht seine eigentliche Hochschätzung eines Menschen, in welcher ein einziger guter Charakterzug grosse Mängel des Verstandes bedeckt und auslischt. Die erkannte Güte eines Charakters macht uns geduldig und nachgiebig gegen Schwächen des Verstandes, wie auch gegen die Stumpfheit und das kindische Wesen des Alters. Ein entschieden edler Charakter, bei gänzlichem Mangel intellektueller Vorzüge und Bildung, steht da, wie Einer, dem nichts abgeht; hingegen wird der grösste Geist, wenn mit starken moralischen Fehlern behaftet, noch immer tadelhaft erscheinen. — Denn wie Fackeln und Feuerwerk vor der Sonne blass und unscheinbar werden, so wird Geist, ja Genie, und ebenfalls die Schönheit, überstrahlt und verdunkelt von der Güte des Herzens. Wo diese in hohem Grade hervortritt, kann sie den Mangel jener Eigenschaften so sehr ersetzen, dass man solche vermisst zu haben sich schämt. Sogar der beschränkteste Verstand, wie auch die groteske Hässlichkeit, werden, sobald die ungemeine Güte des Herzens sich in ihrer Begleitung kund gethan, gleichsam verklärt, umstrahlt von einer Schönheit höherer Art, indem jetzt aus ihnen eine Weisheit spricht, vor der jede andere verstummen muss. Denn die Güte des Herzens ist eine transscendente Eigenschaft, gehört einer über dieses Leben hinausreichenden Ordnung der Dinge an und ist mit jeder andern Vollkommenheit inkommensurabel. Wo sie in hohem Grade vorhanden ist, macht sie das Herz so gross, dass es die Welt umfasst, so dass jetzt Alles in ihm, nichts mehr ausserhalb liegt; da sie ja alle Wesen mit dem eigenen identificirt. Alsdann verleiht sie auch gegen Andere jene gränzenlose Nachsicht, die

sonst Jeder nur sich selber widerfahren lässt. Ein solcher Mensch ist nicht fähig, sich zu erzürnen: sogar wenn etwan seine eigenen, intellektuellen oder körperlichen Fehler den boshaften Spott und Hohn Anderer hervorgerufen haben, wirft er, in seinem Herzen, nur sich selber vor, zu solchen Aeusserungen der Anlass gewesen zu seyn, und fährt daher, ohne sich Zwang anzuthun, fort, Jene auf das liebreichste zu behandeln, zuversichtlich hoffend, dass sie von ihrem Irrthum hinsichtlich seiner zurückkommen und auch in ihm sich selber wiedererkennen werden. — Was ist dagegen Witz und Genie? was Bako von Verulam?

Auf das selbe Ergebniss, welches wir hier aus der Betrachtung unserer Schätzung Anderer erhalten haben, führt auch die der Schätzung des eigenen Selbst. Wie ist doch die in moralischer Hinsicht eintretende Selbstzufriedenheit so grundverschieden von der in intellektualer Hinsicht! Die erstere entsteht, indem wir, beim Rückblik auf unsern Wandel, sehen, dass wir mit schweren Opfern Treue und Redlichkeit geübt, dass wir Manchem geholfen, Manchem verziehen haben, besser gegen Andere gewesen sind, als diese gegen uns, so dass wir mit König *Lear* sagen dürfen: „Ich bin ein Mann, gegen den mehr gesündigt worden, als er gesündigt hat"; und vollends wenn vielleicht gar irgend eine edle That in unserer Rückerinnerung glänzt! Ein tiefer Ernst wird die stille Freude begleiten, die eine solche Musterung uns giebt: und wenn wir dabei Andere gegen uns zurückstehen sehen; so wird uns dies in keinen Jubel versetzen, vielmehr werden wir es bedauern und werden aufrichtig wünschen, sie wären alle wie wir. — Wie ganz anders wirkt hingegen die Erkenntniss unserer intellektuellen Ueberlegenheit! Ihr Grundbass ist ganz eigentlich der oben angeführte Ausspruch des *Hobbes*: Omnis animi voluptas, omnisque alacritas in eo sita est, quod quis habeat, quibuscum conferens se, possit magnifice sentire de se ipso. Uebermüthige, triumphirende Eitelkeit, stolzes, höhnisches Herabsehen auf Andere, wonnevoller Kitzel des Bewusstseyns entschiedener und bedeutender Ueberle-

genheit, dem Stolz auf körperliche Vorzüge verwandt, — das ist hier das Ergebniss. — Dieser Gegensatz zwischen beiden Arten der Selbstzufriedenheit zeigt an, dass die eine unser wahres inneres und ewiges Wesen, die andere einen mehr äusserlichen, nur zeitlichen, ja fast nur körperlichen Vorzug betrifft. Ist doch in der That der *Intellekt* die blosse Funktion des Gehirns, der *Wille* hingegen Das, dessen Funktion der ganze Mensch, seinem Seyn und Wesen nach, ist.

Erwägen wir, nach Aussen blickend, dass ὁ βιος βραχυς, ἡ δε τεχνη μακρα (vita brevis, ars longa), und betrachten, wie die grössten und schönsten Geister, oft wann sie kaum den Gipfel ihrer Leistungsfähigkeit erreicht haben, imgleichen grosse Gelehrte, wann sie eben erst zu einer gründlichen Einsicht ihrer Wissenschaft gelangt sind, vom Tode hinweggerafft werden; so bestätigt uns auch Dieses, dass der Sinn und Zweck des Lebens kein intellektualer, sondern ein moralischer ist.

Der durchgreifende Unterschied zwischen den geistigen und den moralischen Eigenschaften giebt sich endlich auch dadurch zu erkennen, dass der Intellekt höchst bedeutende Veränderungen durch die Zeit erleidet, während der Wille und Charakter von dieser unberührt bleibt. — Das Neugeborene hat noch gar keinen Gebrauch seines Verstandes, erlangt ihn jedoch, innerhalb der ersten zwei Monate, bis zur Anschauung und Apprehension der Dinge in der Aussenwelt; welchen Vorgang ich in der Abhandlung „Ueber das Sehn und die Farben", S. 10 der zweiten Auflage, näher dargelegt habe. Diesem ersten und wichtigsten Schritte folgt viel langsamer, nämlich meistens erst im dritten Jahre, die Ausbildung der Vernunft, bis zur Sprache und dadurch zum Denken. Dennoch bleibt die frühe Kindheit unwiderruflich der Albernheit und Dummheit preisgegeben: zunächst weil dem Gehirn noch die physische Vollendung fehlt, welche es sowohl seiner Grösse als seiner Textur nach, erst im siebenten Jahre erreicht. Sodann aber ist zu seiner energischen Thätigkeit noch der Antago-

nismus des Genitalsystems erforderlich; daher jene erst mit der Pubertät anfängt. Durch dieselbe aber hat alsdann der Intellekt erst die blosse *Fähigkeit* zu seiner psychischen Ausbildung erlangt: diese selbst kann allein durch Uebung, Erfahrung und Belehrung gewonnen werden. Sobald daher der Geist sich der kindischen Albernheit entwunden hat, geräth er in die Schlingen zahlloser Irrthümer, Vorurtheile, Chimären, mitunter von der absurdesten und krassesten Art, die er eigensinnig festhält, bis die Erfahrung sie ihm nach und nach entwindet, manche auch unvermerkt abhanden kommen: dieses Alles geschieht erst im Laufe vieler Jahre; so dass man ihm zwar die Mündigkeit bald nach dem zwanzigsten Jahre zugesteht, die vollkommene Reife jedoch erst ins vierzigste Jahr, das Schwabenalter, versetzt hat. Allein während diese psychische, auf Hülfe von aussen beruhende Ausbildung noch im Wachsen ist, fängt die innere *physische* Energie des Gehirns bereits an wieder zu sinken. Diese nämlich hat, vermöge ihrer Abhängigkeit vom Blutandrang und der Einwirkung des Pulsschlages auf das Gehirn, und dadurch wieder vom Uebergewicht des arteriellen Systems über das venöse, wie auch von der frischen Zartheit der Gehirnfasern, zudem auch durch die Energie des Genitalsystems ihren eigentlichen Kulminationspunkt um das dreissigste Jahr: schon nach dem fünfunddreissigsten wird eine leise Abnahme derselben merklich, die durch das allmälig herankommende Uebergewicht des venösen Systems über das arterielle, wie auch durch die immer fester und spröder werdende Konsistenz der Gehirnfasern, mehr und mehr eintritt und viel merklicher sein würde, wenn nicht andererseits die *psychische* Vervollkommung, durch Uebung, Erfahrung, Zuwachs der Kenntnisse und erlangte Fertigkeit im Handhaben derselben, ihr entgegenwirkte; welcher Antagonismus glücklicherweise bis ins späte Alter fortdauert, indem mehr und mehr das Gehirn einem ausgespielten Instrumente zu vergleichen ist. Aber dennoch schreitet die Abnahme der ursprünglichen, ganz auf organischen Bedingungen beruhenden

Energie des Intellekts zwar langsam, aber unaufhaltsam weiter: das Vermögen ursprünglicher Konception, die Phantasie, die Bildsamkeit, das Gedächtniss, werden merklich schwächer, und so geht es Schritt vor Schritt abwärts, bis hinab in das geschwätzige, gedächtnisslose, halb bewusstlose, endlich ganz kindische Alter.

Der *Wille* hingegen wird von allem diesem Werden, Wechsel und Wandel nicht mitgetroffen, sondern ist, vom Anfang bis zum Ende, unveränderlich der selbe. Das Wollen braucht nicht, wie das Erkennen, erlernt zu werden, sondern geht sogleich vollkommen von Statten. Das Neugeborene bewegt sich ungestüm, tobt und schreit: es will auf das heftigste; obschon es noch nicht weiss, was es will. Denn das Medium der Motive, der Intellekt, ist noch ganz unentwickelt; der Wille ist über die Aussenwelt, wo seine Gegenstände liegen, im Dunkeln, und tobt jetzt wie ein Gefangener gegen die Wände und Gitter seines Kerkers. Doch allmälig wird es Licht: alsbald geben die Grundzüge des allgemeinen menschlichen Wollens und zugleich die hier vorhandene individuelle Modifikation derselben sich kund. Der schon hervortretende Charakter zeigt sich zwar erst in schwachen und schwankenden Zügen, wegen der mangelhaften Dienstleistung des Intellekts, der ihm die Motive vorzuhalten hat; aber für den aufmerksamen Beobachter kündigt er bald seine vollständige Gegenwart an, und in Kurzem wird sie unverkennbar. Die Charakterzüge treten hervor, welche auf das ganze Leben bleibend sind: Die Hauptrichtungen des Willens, die leicht erregbaren Affekte, die vorherrschende Leidenschaft, sprechen sich aus. Daher verhalten die Vorfälle in der Schule sich zu denen des künftigen Lebenslaufes meistens wie das stumme Vorspiel, welches dem im Hamlet bei Hofe aufzuführenden Drama vorhergeht und dessen Inhalt pantomimisch verkündet, zu diesem selbst. Keineswegs aber lassen sich eben so aus den im Knaben sich zeigenden intellektuellen Fähigkeiten die künftigen prognosticiren: vielmehr werden die ingenia praecocia, die Wunderkinder, in der Regel Flachköpfe; das Genie hin-

gegen ist in der Kindheit oft von langsamen Begriffen und fasst schwer, eben weil es tief fasst. Diesem entspricht es, dass Jeder lachend und ohne Rückhalt die Albernheiten und Dummheiten seiner Kindheit erzählt, z. B. *Goethe*, wie er alles Kochgeschirr zum Fenster hinausgeworfen (Dichtung und Wahrheit, Bd. 1, S. 7): denn man weiss, dass alles Dieses nur das Veränderliche betrifft. Hingegen die schlechten Züge, die boshaften und hinterlistigen Streiche seiner Jugend wird ein kluger Mann nicht zum Besten geben: denn er fühlt, dass sie auch von seinem gegenwärtigen Charakter noch Zeugniss ablegen. Man hat mir erzählt, dass der Kranioskop und Menschenforscher *Gall*, wann er mit einem ihm noch unbekannten Mann in Verbindung zu treten hatte, diesen auf seine Jugendjahre und Jugendstreiche zu sprechen brachte, um, wo möglich, daraus die Züge seines Charakters ihm abzulauschen; weil dieser auch jetzt noch derselbe seyn musste. Eben hierauf beruht es, dass, während wir auf die Thorheiten und den Unverstand unserer Jugendjahre gleichgültig, ja mit lächelndem Wohlgefallen zurücksehen, die schlechten Charakterzüge eben jener Zeit, die damals begangenen Bosheiten und Frevel, selbst im späten Alter als unauslöschliche Vorwürfe dastehen und unser Gewissen beängstigen. — Wie nun also der Charakter sich fertig einstellt, so bleibt er auch bis ins späte Alter unverändert. Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, lässt die moralischen Eigenschaften unberührt. Die Güte des Herzens macht den Greis noch verehrt und geliebt, wann sein Kopf schon die Schwächen zeigt, die ihn dem Kindesalter wieder zu nähern anfangen. Sanftmuth, Geduld, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Uneigennützigkeit, Menschenfreundlichkeit u. s. w. erhalten sich durch das ganze Leben und gehen nicht durch Altersschwäche verloren: in jedem hellen Augenblick des abgelebten Greises treten sie unvermindert hervor, wie die Sonne aus Winterwolken. Und andererseits bleibt Bosheit, Tücke, Habsucht, Hartherzigkeit, Falschheit, Egoismus und Schlechtigkeit jeder Art auch bis ins späteste Alter unvermindert.

Wir würden Dem nicht glauben, sondern ihn auslachen, der uns sagte: „In früheren Jahren war ich ein boshafter Schurke, jetzt aber bin ich ein redlicher und edelmüthiger Mann.“ Recht schön hat daher *Walter Scott* in Nigels fortunes am alten Wucherer gezeigt, wie brennender Geiz, Egoismus und Ungerechtigkeit noch in voller Blüthe stehen, gleich den Giftpflanzen im Herbst, und sich noch heftig äussern, nachdem der Intellekt schon kindisch geworden. Die einzigen Veränderungen, welche in unsern Neigungen vorgehen, sind solche, welche unmittelbare Folgen der Abnahme unserer Körperkräfte und damit der Fähigkeiten zum Geniessen sind: so wird die Wollust der Völlerei Platz machen, die Prachtliebe dem Geiz, und die Eitelkeit der Ehrsucht; eben wie der Mann, welcher, ehe er noch einen Bart hatte, einen falschen anklebte, späterhin seinen grau gewordenen Bart braun färben wird. Während also alle organischen Kräfte, die Muskelstärke, die Sinne, das Gedächtniss, Witz, Verstand, Genie, sich abnutzen und im Alter stumpf werden, bleibt der Wille allein unversehrt und unverändert: der Drang und die Richtung des Wollens bleibt die selbe. Ja, in manchen Stücken zeigt sich im Alter der Wille noch entschiedener: so, in der Anhänglichkeit am Leben, welche bekanntlich zunimmt; sodann in der Festigkeit und Beharrlichkeit bei Dem, was er ein Mal ergriffen hat, im Eigensinn; welches daraus erklärlich ist, dass die Empfänglichkeit des Intellekts für andere Eindrücke und dadurch die Beweglichkeit des Willens durch hinzuströmende Motive abgenommen hat: daher die Unversöhnlichkeit des Zorns und Hasses alter Leute:

The young man's wrath is like light straw on fire;
But like red-hot steel is the old man's ire. (Old Ballad.)*)

Aus allen diesen Betrachtungen wird es dem tiefern Blicke unverkennbar, dass, während der *Intellekt* eine lange Reihe allmäliger Entwickelungen zu durchlaufen hat, dann aber, wie alles Physische, dem Verfall

*) Dem Strohfeu'r gleich, ist Jünglings Zorn nicht schlimm:
Rothglüh'ndem Eisen gleicht des Alten Grimm.

entgegengeht, der *Wille* hieran keinen Theil nimmt, als nur sofern er Anfangs mit der Unvollkommenheit seines Werkzeuges, des Intellekts, und zuletzt wieder mit dessen Abgenutztheit zu kämpfen hat, selbst aber als ein Fertiges auftritt und unverändert bleibt, den Gesetzen der Zeit und des Werdens und Vergehns in ihr nicht unterworfen. Hiedurch also giebt er sich als das Metaphysische, nicht selbst der Erscheinungswelt Angehörige, zu erkennen.

9) Die allgemein gebrauchten und durchgängig sehr wohl verstandenen Ausdrücke *Herz* und *Kopf* sind aus einem richtigen Gefühl des hier in Rede stehenden fundamentalen Unterschiedes entsprungen; daher sie auch treffend und bezeichnend sind und in allen Sprachen sich wiederfinden. Nec cor nec caput habet, sagt *Seneka* vom Kaiser *Klaudius*. (Ludus de morte Claudii Caesaris, c. 8.) Mit vollem Recht ist das *Herz*, dieses primum mobile des thierischen Lebens, zum Symbol, ja zum Synonym des *Willens*, als des Urkerns unserer Erscheinung, gewählt worden und bezeichnet diesen, im Gegensatz des *Intellekts*, der mit dem Kopf geradezu identisch ist. Alles, was, im weitesten Sinne, Sache des *Willens* ist, wie Wunsch, Leidenschaft, Freude, Schmerz, Güte, Bosheit, auch was man unter „Gemüth" zu verstehen pflegt, und was Homer durch φιλον ἠτορ ausdrückt, wird dem *Herzen* beigelegt. Demnach sagt man: er hat ein schlechtes Herz; — er hängt sein Herz an diese Sache; — es geht ihm vom Herzen; — es war ihm ein Stich ins Herz; — es bricht ihm das Herz; — sein Herz blutet; — das Herz hüpft vor Freude; — wer kann dem Menschen ins Herz sehen? — es ist herzzerreissend, herzzermalmend, herzbrechend, herzerhebend, herzrührend; — er ist herzensgut, — hartherzig, — herzlos, herzhaft, feigherzig u. a. m. Ganz speciell aber heissen Liebeshändel Herzensangelegenheiten, affaires de coeur, weil der Geschlechtstrieb der Brennpunkt des Willens ist und die Auswahl in Bezug auf denselben die Hauptangelegenheit des natürlichen menschlichen Wollens ausmacht, wovon ich den Grund in einem ausführlichen Kapitel zum vierten Buche nachweisen werde.

Byron, im „Don Juan", C. 11, v. 34, satyrisirt darüber, dass den Damen die Liebe, statt Sache des Herzens, Sache des Kopfes sei. — Hingegen bezeichnet der *Kopf* Alles, was Sache der *Erkenntniss* ist. Daher: ein Mann von Kopf, ein kluger Kopf, feiner Kopf, schlechter Kopf, den Kopf verlieren, den Kopf oben behalten u. s. w. Herz und Kopf bezeichnet den ganzen Menschen. Aber der Kopf ist stets das Zweite, das Abgeleitete: denn er ist nicht das Zentrum, sondern die höchste Efflorescenz des Leibes. Wann ein Held stirbt, balsamirt man sein Herz ein, nicht sein Gehirn: hingegen bewahrt man gern den Schädel der Dichter, Künstler und Philosophen. So wurde in der Academia di S. Luca zu Rom Raphaels Schädel aufbewahrt, ist jedoch kürzlich als unächt nachgewiesen worden: in Stockholm wurde 1820 der Schädel des Cartesius in Auktion verkauft*).

Ein gewisses Gefühl des wahren Verhältnisses zwischen Willen, Intellekt, Leben, ist auch in der Lateinischen Sprache ausgedrückt. Der Intellekt ist mens, νους; der Wille hingegen ist animus; welches von anima kommt, und dieses von ανεμων. Anima ist das Leben selbst, der Athem, ψυχη: animus aber ist das belebende Princip und zugleich der Wille, das Subjekt der Neigungen, Absichten, Leidenschaften und Affekte: daher auch est mihi animus, — fert animus, — für „ich habe Lust", auch animi causa u. a. m., es ist das Griechische θυμος, also Gemüth, nicht aber Kopf. Animi perturbatio ist der Affekt, mentis perturbatio würde Verrücktheit bedeuten. Das Prädikat immortalis wird dem animus beigelegt, nicht der mens. Alles dies ist die aus der grossen Mehrzahl der Stellen hervorgehende Regel; wenn gleich, bei so nahe verwandten Begriffen, es nicht fehlen kann, dass die Worte bisweilen verwechselt werden. Unter ψυχη scheinen die Griechen zunächst und ursprünglich die Lebenskraft verstanden zu haben, das belebende Princip; wobei sogleich die Ahndung aufstieg, dass es ein Metaphysisches seyn müsse, folglich vom Tode nicht mitgetroffen würde. Dies beweisen, unter

*) Times vom 18. Oktober 1845; nach dem Athenaeum.

Anderm, die von Stobäos aufbewahrten Untersuchungen des Verhältnisses zwischen νους und ψυχη. (Ecl., Lib. I, c. 51, §. 7, 8.)

10) Worauf beruht die *Identität der Person?* — Nicht auf der Materie des Leibes: sie ist nach wenigen Jahren eine andere. Nicht auf der Form desselben: sie ändert sich im Ganzen und in allen Theilen; bis auf den Ausdruck des Blickes, an welchem man daher auch nach vielen Jahren einen Mensch noch erkennt; welches beweist, dass trotz allen Veränderungen, die an ihm die Zeit hervorbringt, doch etwas in ihm davon völlig unberührt bleibt: es ist eben Dieses, woran wir, auch nach dem längsten Zwischenraume, ihn wiedererkennen und den Ehemaligen unversehrt wiederfinden; eben so auch uns selbst: denn wenn man auch noch so alt wird: so fühlt man doch im Innern sich ganz und gar als den selben, der man war, als man jung, ja, als man noch ein Kind war. Dieses, was unverändert stets ganz das Selbe bleibt und nicht mitaltert, ist eben der Kern unsers Wesens, welcher nicht in der Zeit liegt. — Man nimmt an, die Identität der Person beruhe auf der des Bewusstseyns. Versteht man aber unter dieser bloss die zusammenhängende Erinnerung des Lebenslaufs; so ist sie nicht ausreichend. Wir wissen von unserm Lebenslauf allenfalls etwas mehr, als von einem ehemals gelesenen Roman; dennoch nur das Allerwenigste. Die Hauptbegebenheiten, die interessanten Scenen haben sich eingeprägt: im Uebrigen sind tausend Vorgänge vergessen, gegen einen, der behalten worden. Je älter wir werden, desto spurloser geht Alles vorüber. Hohes Alter, Krankheit, Gehirnverletzung, Wahnsinn, können das Gedächtniss ganz rauben. Aber die Identität der Person ist damit nicht verloren gegangen. Sie beruht auf dem identischen *Willen* und dem unveränderlichen Charakter desselben. Er eben auch ist es, der den Ausdruck des Blicks unveränderlich macht. Im *Herzen* steckt der Mensch, nicht im Kopf. Zwar sind wir, in Folge unserer Relation mit der Aussenwelt, gewohnt, als unser eigentliches Selbst das Subjekt des Erkennens, das erkennende Ich, zu betrach-

ten, welches am Abend ermattet, im Schlafe verschwindet, am Morgen mit erneuerten Kräften heller strahlt. Dieses ist jedoch die blosse Gehirnfunktion und nicht unser eigenstes Selbst. Unser wahres Selbst, der Kern unsers Wesens, ist Das, was hinter jenem steckt und eigentlich nichts Anderes kennt, als wollen und nichtwollen, zufrieden und unzufrieden seyn, mit allen Modifikationen der Sache, die man Gefühle, Affekte und Leidenschaften nennt. Dies ist Das, was jenes Andere hervorbringt; nicht mitschläft, wann jenes schläft, und ebenso, wann dasselbe im Tode untergeht, unversehrt bleibt. — Alles hingegen, was der *Erkenntniss* angehört, ist der Vergessenheit ausgesetzt: selbst die Handlungen von moralischer Bedeutsamkeit sind uns, nach Jahren, bisweilen nicht vollkommen erinnerlich, und wir wissen nicht mehr genau und ins Einzelne, wie wir in einem kritischen Fall gehandelt haben. Aber der *Charakter* selbst, von dem die Thaten bloss Zeugniss ablegen, kann von uns nicht vergessen werden: er ist jetzt noch ganz derselbe, wie damals. Der Wille selbst, allein und für sich, beharrt; denn er allein ist unveränderlich, unzerstörbar, nicht alternd, nicht physisch, sondern metaphysisch, nicht zur Erscheinung gehörig, sondern das Erscheinende selbst. Wie auf ihm auch die Identität des Bewusstseyns, so weit sie geht, beruht, habe ich oben, Kapitel 15, nachgewiesen, brauche mich also hier nicht weiter damit aufzuhalten.

11) *Aristoteles* sagt beiläufig, im Buch über die Vergleichung des Wünschenswerthen: „gut leben ist besser als leben" (βελτιον του ζην το ευ ζην, Top. III, 2). Hieraus liesse sich, mittelst zweimaliger Kontraposition, folgern: nicht leben ist besser als schlecht leben. Dies ist dem Intellekt auch einleuchtend: dennoch leben die Allermeisten sehr schlecht, lieber als gar nicht. Diese Anhänglichkeit an das Leben kann also nicht im *Objekt* derselben ihren Grund haben, da das Leben, wie im vierten Buche gezeigt worden, eigentlich ein stetes Leiden, oder wenigstens, wie weiter unten, Kapitel 28 dargethan wird, ein Geschäft ist, welches die Kosten nicht deckt: also kann jene An-

hänglichkeit nur im *Subjekt* derselben gegründet seyn. Sie ist aber nicht im *Intellekt* begründet, ist keine Folge der Ueberlegung, und überhaupt keine Sache der Wahl; sondern dies Lebenwollen ist etwas, das sich von selbst versteht: es ist ein prius des *Intellekts* selbst. Wir selbst sind der Wille zum Leben: daher müssen wir leben, gut oder schlecht. Nur daraus, dass diese Anhänglichkeit an ein Leben, welches ihrer so wenig werth ist, ganz a priori und nicht a posteriori ist, erklärt sich die allem Lebenden einwohnende, überschwängliche Todesfurcht, welche Rochefoucauld mit seltener Freimüthigkeit und Naivetät, in seiner letzten Reflexion, ausgesprochen hat, und auf der auch die Wirksamkeit aller Trauerspiele und Heldenthaten zuletzt beruht, als welche wegfallen würde, wenn wir das Leben nur nach seinem objektiven Werthe schätzten. Auf diesen unaussprechlichen horror mortis gründet sich auch der Lieblingssatz aller gewöhnlichen Köpfe, dass wer sich das Leben nimmt, verrückt seyn müsse, nicht weniger jedoch das mit einer gewissen Bewunderung verknüpfte Erstaunen, welches diese Handlung, selbst in denkenden Köpfen, jedes Mal hervorruft, weil dieselbe der Natur alles Lebenden so sehr entgegenläuft, dass wir Den, welcher sie zu vollbringen vermochte, in gewissem Sinne bewundern müssen, ja sogar eine gewisse Beruhigung darin finden, dass, auf die schlimmsten Fälle, dieser Ausweg wirklich offen steht, als woran wir zweifeln könnten, wenn es nicht die Erfahrung bestätigte. Denn der Selbstmord geht von einem Beschlusse des Intellekts aus: unser Lebenwollen aber ist ein prius des Intellekts. — Auch diese Betrachtung also, welche Kapitel 28 ausführlich zur Sprache kommt, bestätigt das Primat des *Willens* im Selbstbewusstseyn.

12) Hingegen beweist nichts deutlicher die sekundäre, abhängige, bedingte Natur des *Intellekts*, als seine periodische Intermittenz. Im tiefen Schlaf hört Alles Erkennen und Vorstellen gänzlich auf. Allein der Kern unsers Wesens, das Metaphysische desselben, welches die organischen Funktionen als ihr primum

mobile nothwendig voraussetzen, darf nie pausiren, wenn nicht das Leben aufhören soll, und ist auch, als ein Metaphysisches, mithin Unkörperliches, keiner Ruhe bedürftig. Daher haben die Philosophen, welche als diesen metaphysischen Kern eine *Seele*, d. h. ein ursprünglich und wesentlich *erkennendes* Wesen aufstellten, sich zu der Behauptung genöthigt gesehen, dass diese Seele in ihrem Vorstellen und Erkennen ganz unermüdlich sei, solches mithin auch im tiefsten Schlafe fortsetze; nur dass uns, nach dem Erwachen, keine Erinnerung davon bliebe. Das Falsche dieser Behauptung einzusehen wurde aber leicht, sobald man, in Folge der Lehre *Kants*, jene *Seele* bei Seite gesetzt hatte. Denn Schlaf und Erwachen zeigen dem unbefangenen Sinn auf das deutlichste, dass das Erkennen eine sekundäre und durch den Organismus bedingte Funktion ist, so gut wie irgend eine andere. Unermüdlich ist allein das *Herz*; weil sein Schlag und der Blutumlauf nicht unmittelbar durch Nerven bedingt, sondern eben die ursprüngliche Aeusserung des Willens sind. Auch alle andern, bloss durch Gangliennerven, die nur eine sehr mittelbare und entfernte Verbindung mit dem Gehirn haben, gelenkte, physiologische Funktionen werden im Schlafe fortgesetzt, wiewohl die Sekretionen langsamer geschehen: Selbst der Herzschlag wird, wegen seiner Abhängigkeit von der Respiration, als welche durch das Cerebralsystem (medulla oblongata) bedingt ist, mit dieser ein wenig langsamer. Der Magen ist vielleicht im Schlaf am thätigsten, welches seinem speciellen, gegenseitige Störungen veranlassenden Consensus mit dem jetzt feiernden Gehirn zuzuschreiben ist. Das *Gehirn* allein, und mit ihm das Erkennen, pausirt im tiefen Schlafe ganz. Denn es ist bloss dass Ministerium des Aeussern, wie das Gangliensystem das Ministerium des Innern ist. Das Gehirn, mit seiner Funktion des Erkennens, ist nichts weiter, als eine vom Willen, zu seinen draussen liegenden Zwecken aufgestellte *Vedette*, welche oben, auf der Warte des Kopfes, durch die Fenster der Sinne umherschaut, aufpasst, von wo Unheil drohe und wo Nutzen abzu-

sehen sei, und nach deren Bericht der Wille sich entscheidet. Diese *Vedette* ist dabei, wie jeder im aktiven Dienst Begriffene, in einem Zustande der Spannung und Anstrengung, daher sie es gern sieht, wenn sie, nach verrichteter Wacht, wieder eingezogen wird; wie jede Wache gern wieder vom Posten abzieht. Dies Abziehn ist das Einschlafen, welches daher so süss und angenehm ist und zu welchem wir so willfährig sind: hingegen ist das Aufgerütteltwerden unwillkommen, weil es die *Vedette* plötzlich wieder auf den Posten ruft: man fühlt dabei ordentlich die nach der wohlthätigen Systole wieder eintretende beschwerliche Diastole, das Wiederauseinanderfahren des Intellekts vom Willen. Einer sogenannten *Seele*, die ursprünglich und von Hause aus ein *erkennendes* Wesen wäre, müsste, im Gegentheil, beim Erwachen zu Muthe seyn, wie dem Fisch, der wieder ins Wasser kommt. Im Schlafe, wo bloss das vegetative Leben fortgesetzt wird, wirkt der Wille allein nach seiner ursprünglichen und wesentlichen Natur, ungestört von aussen, ohne Abzug seiner Kraft durch die Thätigkeit des Gehirns und Anstrengung des Erkennens, welches die schwerste organische Funktion, für den Organismus aber bloss Mittel, nicht Zweck ist: daher ist im Schlafe die ganze Kraft des Willens auf Erhaltung und, wo es nöthig ist, Ausbesserung des Organismus gerichtet; weshalb alle Heilung, alle wohlthätigen Krisen, im Schlaf erfolgen; indem die vis naturae medicatrix erst dann freies Spiel hat, wann sie von der Last der Erkenntnissfunktion befreit ist. Der Embryo, welcher gar erst den Leib noch zu bilden hat, schläft daher fortwährend und das Neugeborene den grössten Theil seiner Zeit. In diesem Sinne erklärt auch *Burdach* (Physiologie, Bd. 3, S. 484) ganz richtig den Schlaf für den *ursprünglichen Zustand*.

In Hinsicht auf das Gehirn selbst erkläre ich mir die Nothwendigkeit des Schlafes näher durch eine Hypothese, welche zuerst aufgestellt zu seyn scheint in *Neumanns* Buch „Von den Krankheiten des Menschen“, 1834, Bd. 4, §. 216. Es ist diese, dass die Nutrition des Gehirns, also die Erneuerung seiner Sub-

stanz aus dem Blute, während des Wachens nicht vor sich gehen kann; indem die so höchst eminente, organische Funktion des Erkennens und Denkens von der so niedrigen und materiellen der Nutrition gestört oder aufgehoben werden würde. Hieraus erklärt sich, dass der Schlaf nicht ein rein negativer Zustand, blosses Pausiren der Gehirnthätigkeit, ist, sondern zugleich einen positiven Charakter zeigt. Dieser gibt sich schon dadurch kund, dass zwischen Schlaf und Wachen kein blosser Unterschied des Grades, sondern eine feste Gränze ist, welche, sobald der Schlaf eintritt, sich durch Traumbilder ankündigt, die unsern dicht vorhergegangenen Gedanken völlig heterogen sind. Ein fernerer Beleg desselben ist, dass wann wir beängstigende Träume haben, wir vergeblich bemüht sind, zu schreien, oder Angriffe abzuwehren, oder den Schlaf abzuschütteln; so dass es ist, als ob das Bindeglied zwischen dem Gehirn und den motorischen Nerven, oder zwischen dem grossen und kleinen Gehirn (als dem Regulator der Bewegungen) ausgehoben wäre: denn das Gehirn bleibt in seiner Isolation, und der Schlaf hält uns wie mit ehernen Klauen fest. Endlich ist der positive Charakter des Schlafes daran ersichtlich, dass ein gewisser Grad von Kraft zum Schlafen erfordert ist; weshalb zu grosse Ermüdung, wie auch natürliche Schwäche, uns verhindern ihn zu erfassen, capere somnum. Dies ist daraus zu erklären, dass der *Nutritionsprocess* eingeleitetet werden muss, wenn Schlaf eintreten soll: das Gehirn muss gleichsam anbeissen. Auch das vermehrte Zuströmen des Blutes ins Gehirn, während des Schlafes, ist aus dem Nutritionsprocess erklärlich, wie auch die, weil sie dieses befördert, instinktmässig angenommene Lage der über den Kopf zusammengelegten Arme; desgleichen, warum Kinder, so lange das Gehirn noch wächst, sehr vielen Schlafes bedürfen, im Greisenalter hingegen, wo eine gewisse Atrophie des Gehirns, wie aller Theile, eintritt, der Schlaf karg wird; endlich sogar, warum übermässiger Schlaf eine gewisse Dumpfheit des Bewusstseyns bewirkt, nämlich in Folge einer einstweiligen Hypertrophie des Gehirns, welche, bei habituellem

Uebermaass des Schlafes, auch zu einer dauernden werden und Blödsinn erzeugen kann: ανιη και πολυς ὑπνος (noxae est etiam multus somnus). Od. 15, 394. — Das Bedürfniss des Schlafes steht demgemäss in geradem Verhältniss zur Intensität des Gehirnlebens, also zur Klarheit des Bewusstseyns. Solche Thiere, deren Gehirnleben schwach und dumpf ist, schlafen wenig und leicht, z. B. Reptilien und Fische: wobei ich erinnere, dass der Winterschlaf fast nur dem Namen nach ein Schlaf ist, nämlich nicht eine Inaktion des Gehirns allein, sondern des ganzen Organismus, also eine Art Scheintod. Thiere von bedeutender Intelligenz schlafen tief und lange. Auch Menschen bedürfen um so mehr Schlaf, je entwickelter, der Quantität und Qualität nach, und je thätiger ihr Gehirn ist. *Montaigne* erzählt von sich, dass er stets ein Langschläfer gewesen, einen grossen Theil seines Lebens verschlafen habe und noch im höhern Alter acht bis neun Stunden in Einem Zuge schlafe (Liv. III, ch. 13). Auch von *Cartesius* wird uns berichtet, dass er viel geschlafen habe (Bailler, Vie de Descartes, 1693, p. 288). *Kant* hatte sich zum Schlaf sieben Stunden ausgesetzt: aber damit auszukommen wurde ihm so schwer, dass er seinem Bedienten befohlen hatte, ihn wider Willen und ohne auf seine Gegenreden zu hören, zur bestimmten Zeit zum Aufstehen zu zwingen (*Jachmann*, Immanuel Kant, S. 162). Denn je vollkommener wach Einer ist, d. h. je klärer und aufgeweckter sein Bewusstseyn, desto grösser ist für ihn die Nothwendigkeit des Schlafes, also desto tiefer und länger schläft er. Vieles Denken, oder angestrengte Kopfarbeit wird demnach das Bedürfniss des Schlafes vermehren. Dass auch fortgesetzte Muskelanstrengung schläfrig macht, ist daraus zu erklären, dass bei dieser das Gehirn fortdauernd, mittelst der medulla oblongata, des Rückenmarks und der motorischen Nerven, den Muskeln den Reiz ertheilt, der auf ihre Irritabilität wirkt, dasselbe also dadurch seine Kraft erschöpft: die Ermüdung, welche wir in Armen und Beinen spüren, hat demnach ihren eigenen Sitz im Gehirn; eben wie der Schmerz, den eben diese Theile fühlen,

eigentlich im Gehirn empfunden wird: denn es verhält sich mit den motorischen, wie mit den sensibeln, Nerven. Die Muskeln, welche nicht vom Gehirn aktuirt werden, z. B. die des Herzens, ermüden eben deshalb nicht. Aus dem selben Grunde ist es erklärlich, dass man sowohl während, als nach grosser Muskelanstrengung nicht scharf denken kann. Dass man im Sommer viel weniger Energie des Geistes hat, als im Winter, ist zum Theil daraus erklärlich, dass man im Sommer weniger schläft: denn je tiefer man geschlafen hat, desto vollkommener wach, desto „aufgeweckter" ist man nachher. Dies darf uns jedoch nicht verleiten, den Schlaf über die Gebühr zu verlängern; weil er alsdann an Intension, d. h. Tiefe und Festigkeit, verliert, was er an Extension gewinnt; wodurch er zum blossen Zeitverlust wird. Das meint auch Goethe, wenn er (im zweiten Theil des „Faust") vom Morgenschlummer sagt: „Schlaf ist Schaale: wirf sie fort." — Ueberhaupt also bestätigt das Phänomen des Schlafes ganz vorzüglich, dass Bewusstseyn, Wahrnehmen, Erkennen, Denken, nichts Ursprüngliches in uns ist, sondern ein bedingter, sekundärer Zustand. Es ist ein Aufwand der Natur, und zwar ihr höchster, den sie daher, je höher er getrieben worden, desto weniger ohne Unterbrechung fortführen kann. Es ist das Produkt, die Efflorescenz des cerebralen Nervensystems, welches selbst, wie ein Parasit, vom übrigen Organismus genährt wird. Dies hängt auch mit Dem zusammen, was in unserm dritten Buche gezeigt wird, dass das Erkennen um so reiner und vollkommener ist, je mehr es sich vom Willen losgemacht und gesondert hat, wodurch die rein objektive, die ästhetische Auffassung eintritt; eben wie ein Extrakt um so reiner ist, je mehr er sich von dem, woraus er abgezogen worden, gesondert und von allem Bodensatz geläutert hat. Den Gegensatz zeigt der *Wille*, dessen unmittelbarste Aeusserung das ganze organische Leben und zunächst das unermüdliche Herz ist.

Diese letzte Betrachtung ist schon dem Thema des folgenden Kapitels verwandt, zu dem sie daher den Uebergang macht: ihr gehört jedoch noch folgende

Bemerkung an. Im magnetischen Somnambulismus verdoppelt sich das Bewusstseyn: zwei, jede in sich selbst zusammenhängende, von einander aber völlig geschiedene Erkenntnissreihen entstehen; das wachende Bewusstseyn weiss nichts vom somnambulen. Aber der Wille behält in beiden denselben Charakter und bleibt durchaus identisch: er äussert in beiden die selben Neigungen und Abneigungen. Denn die Funktion lässt sich verdoppeln, nicht das Wesen an sich.

KAPITEL 20*).

OBJEKTIVATION DES WILLENS IM THIERISCHEN ORGANISMUS.

ICH verstehe unter *Objektivation* das Sichdarstellen in der realen Körperwelt. Inzwischen ist diese selbst, wie im ersten Buch und dessen Ergänzungen ausführlich dargethan, durchaus bedingt durch das erkennende Subjekt, also den Intellekt, mithin ausserhalb seiner Erkenntniss, schlechterdings als solche undenkbar: denn sie ist zunächst nur anschauliche Vorstellung und als solche Gehirnphänomen. Nach ihrer Aufhebung würde das Ding an sich übrig bleiben. Dass dieses der *Wille* sei, ist das Thema des zweiten Buchs, und wird daselbst zuvörderst am menschlichen und thierischen Organismus nachgewiesen.

Die Erkenntniss der Aussenwelt kann auch bezeichnet werden als das *Bewusstseyn anderer Dinge*, im Gegensatz des *Selbstbewusstseyns*. Nachdem wir nun in diesem letztern den Willen als das eigentliche Objekt oder den Stoff desselben gefunden haben, werden wir jetzt, in derselben Absicht, das Bewusstseyn von andern Dingen, also die objektive Erkenntniss, in Be-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 20 des ersten Bandes. [S. 133 d. A.]

tracht nehmen. Hier ist nun meine Thesis diese: *was im Selbstbewusstseyn, also subjektiv, der Intellekt ist, das stellt im Bewusstseyn anderer Dinge, also objektiv, sich als das Gehirn dar: und was im Selbstbewusstseyn, also subjektiv, der Wille ist, das stellt im Bewusstseyn anderer Dinge, also objektiv, sich als der gesammte Organismus dar.*

Zu den für diesen Satz, sowohl in unserm zweiten Buche, als in den beiden ersten Kapiteln der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur", gelieferten Beweisen füge ich die folgenden Ergänzungen und Erläuterungen.

Zur Begründung des ersten Theiles jener Thesis ist das Meiste schon im vorhergehenden Kapitel beigebracht, indem an der Nothwendigkeit des Schlafes, an den Veränderungen durch das Alter, und an den Unterschieden der anatomischen Konformation nachgewiesen wurde, dass der Intellekt, als sekundärer Natur, durchgängig abhängt von einem einzelnen Organ, dem Gehirn, dessen Funktion er ist, wie das Greifen Funktion der Hand; dass er mithin physisch ist, wie die Verdauung, nicht metaphysisch, wie der Wille. Wie gute Verdauung einen gesunden, starken Magen, wie Athletenkraft muskulöse, sehnige Arme erfordert; so erfordert ausserordentliche Intelligenz ein ungewöhnlich entwickeltes, schön gebautes, durch feine Textur ausgezeichnetes und durch energischen Pulsschlag belebtes Gehirn. Hingegen ist die Beschaffenheit des Willens von keinem Organ abhängig und aus keinem zu prognosticiren. Der grösste Irrthum in *Galls* Schädellehre ist, dass er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt. — Kopfverletzungen mit Verlust von Gehirnsubstanz wirken, in der Regel, sehr nachtheilig auf den Intellekt: sie haben gänzlichen oder theilweisen Blödsinn zur Folge, oder Vergessenheit der Sprache, auf immer oder auf eine Zeit, bisweilen jedoch von mehreren gewussten Sprachen nur einer, bisweilen wieder bloss der Eigennamen, imgleichen den Verlust anderer besessener Kenntnisse u. dgl. m. Hingegen lesen wir nie, dass nach einem Unglücksfall solcher Art der *Charakter*

eine Veränderung erlitten hätte, dass der Mensch etwan moralisch schlechter oder besser geworden wäre, oder gewisse Neigungen oder Leidenschaften verloren, oder auch neue angenommen hätte; niemals. Denn der Wille hat seinen Sitz nicht im Gehirn, und überdies ist er, als das Metaphysische, das prius des Gehirns, wie des ganzen Leibes, daher nicht durch Verletzungen des Gehirns veränderlich. — Nach einem von *Spallanzani* gemachten und von *Voltaire* wiederholten Versuch*) bleibt eine Schnecke, der man den Kopf abgeschnitten, am Leben, und nach einigen Wochen wächst ihr ein neuer Kopf, nebst Fühlhörnern: mit diesem stellt sich Bewusstseyn und Vorstellung wieder ein; während bis dahin das Thier, durch ungeregelte Bewegungen, blossen blinden Willen zu erkennen gab. Auch hier also finden wir den Willen als die Substanz, welche beharrt, den Intellekt hingegen bedingt durch sein Organ, als das wechselnde Accidenz. Er lässt sich bezeichnen als der Regulator des Willens.

Vielleicht ist es *Tiedemann*, welcher zuerst das cerebrale Nervensystem mit einem *Parasiten* verglichen hat (Tiedemann und Treviranus Journal für Physiologie, Bd. 1, S. 62). Der Vergleich ist treffend, sofern das Gehirn, nebst ihm anhängenden Rückenmark und Nerven, dem Organismus gleichsam eingepflanzt ist und von ihm genährt wird, ohne selbst seinerseits zur Erhaltung der Oekonomie desselben *direkt* etwas beizutragen; daher das Leben auch ohne Gehirn bestehen kann, wie bei den hirnlosen Missgeburten, auch bei Schildkröten, die nach abgeschnittenem Kopfe noch drei Wochen leben; nur muss dabei die medulla oblongata, als Organ der Respiration, verschont seyn. Sogar eine Henne, der *Flourens* das ganze grosse Gehirn weggeschnitten hatte, lebte noch zehn Monate und gedieh. Selbst beim Menschen führt die Zerstörung des Gehirns nicht direkt, sondern erst durch Vermittelung

*) Spallanzani, Risultati di esperienze sopra la riproduzione della testa nelle lumache terrestri: in den Memorie di matimatica e fisica della Società Italiana, Tom. I, p. 581. — Voltaire, Les colimaçons du révérend père l'escarbotier.

der Lunge und dann des Herzens den Tod herbei (Bichat, Sur la vie et la mort, part. II, art. 11, §. 1). Dagegen besorgt das Gehirn die Lenkung der Verhältnisse zur Aussenwelt: dies allein ist sein Amt, und hiedurch trägt es seine Schuld an den es ernährenden Organismus ab; da dessen Existenz durch die äussern Verhältnisse bedingt ist. Demgemäss bedarf es, unter allen Theilen allein, des Schlafes: weil nämlich seine *Thätigkeit* von seiner *Erhaltung* völlig gesondert ist, jene bloss Kräfte und Substanz verzehrt, diese vom übrigen Organismus, als seiner Amme, geleistet wird: indem also seine Thätigkeit zu seinem Bestande nichts beiträgt, wird sie erschöpft, und erst wann sie pausirt, im Schlaf, geht seine Ernährung ungehindert von Statten.

Der zweite Theil unserer obigen Thesis wird einer ausführlicheren Erörterung bedürfen, selbst nach Allem, was ich bereits in den angeführten Schriften darüber gesagt habe. — Schon oben, Kapitel 18, habe ich nachgewiesen, dass das Ding an sich, welches jeder, also auch unserer eigenen Erscheinung zum Grunde liegen muss, im Selbstbewusstseyn die *eine* seiner Erscheinungsformen, den Raum, abstreift, und allein die andere, die Zeit, beibehält; weshalb es hier sich unmittelbarer als irgendwo kund giebt, und wir es, nach dieser seiner unverhülltesten Erscheinung, als Willen ansprechen. Nun aber kann, in der blossen Zeit allein, sich keine *beharrende Substanz*, dergleichen die Materie ist, darstellen; weil eine solche, wie §. 4 des ersten Bandes dargethan, nur durch die innige Vereinigung des Raumes mit der Zeit möglich wird. Daher wird, im Selbstbewusstseyn, der Wille nicht als das bleibende Substrat seiner Regungen wahrgenommen, mithin nicht als beharrende Substanz angeschaut; sondern bloss seine einzelnen Akte, Bewegungen und Zustände, dergleichen die Entschliessungen, Wünsche und Affekte sind, werden, successiv und während der Zeit ihrer Dauer, unmittelbar, jedoch nicht anschaulich, erkannt. Die Erkenntniss des Willens im Selbstbewusstseyn ist demnach keine *Anschauung* desselben, sondern ein ganz unmittelbares Innewerden, seiner

successiven Regungen. Hingegen für die nach *aussen* gerichtete, durch die Sinne vermittelte und im Verstande vollzogene Erkenntniss, die neben der Zeit auch den *Raum* zur Form hat, welche Beide sie, durch die Verstandesfunktion der Kausalität, aufs Innigste verknüpft, wodurch sie eben zur *Anschauung* wird, stellt sich Dasselbe, was in der innern unmittelbaren Wahrnehmung als *Wille* gefasst wurde, *anschaulich* dar, als *organischer Leib*, dessen einzelne Bewegungen die Akte, dessen Theile und Formen die bleibenden Bestrebungen, den Grundcharakter des individuell gegebenen Willens veranschaulichen, ja, dessen Schmerz und Wohlbehagen ganz unmittelbare Affektionen dieses Willens selbst sind.

Zunächst werden wir dieser Identität des Leibes mit dem Willen inne in den einzelnen Aktionen Beider; da in diesen was im Selbstbewusstseyn als unmittelbarer, wirklicher Willensakt erkannt wird, zugleich und ungetrennt sich äusserlich als Bewegung des Leibes darstellt, und Jeder seine, durch momentan eintretende Motive eben so momentan eintretenden Willensbeschlüsse alsbald in eben so vielen Aktionen seines Leibes so treu abgebildet erblickt, wie diese selbst in seinem Schatten; woraus dem Unbefangenen auf die einfachste Weise die Einsicht entspringt, dass sein Leib bloss die äusserliche Erscheinung seines Willens ist, d. h. die Art und Weise wie, in seinem anschauenden Intellekt, sein Wille sich darstellt; oder sein Wille selbst, unter der Form der Vorstellung. Nur wenn wir dieser ursprünglichen und einfachen Belehrung uns gewaltsam entziehen, können wir, auf eine kurze Weile, den Hergang unserer eigenen Leibesaktion als ein Wunder anstaunen, welches dann darauf beruht, dass zwischen dem Willensakt und der Leibesaktion wirklich keine Kausalverbindung ist: denn sie sind eben unmittelbar *identisch*, und ihre scheinbare Verschiedenheit entsteht allein daraus, dass hier das Eine und Selbe in zwei verschiedenen Erkenntnissweisen, der inneren und der äusseren, wahrgenommen wird.— Das wirkliche Wollen ist nämlich vom Thun unzertrennlich, und ein Willensakt im engsten Sinn ist nur

der, welchen die That dazu stämpelt. Hingegen blosse Willensbeschlüsse sind, bis zur Ausführung, nur Vorsätze und daher Sache des Intellekts allein: sie haben als solche ihre Stelle bloss im Gehirn und sind nichts weiter, als abgeschlossene Berechnungen der relativen Stärke der verschiedenen, sich entgegenstehenden Motive, haben daher zwar grosse Wahrscheinlichkeit, aber nie Unfehlbarkeit. Sie können nämlich sich als falsch ausweisen, nicht nur mittelst Aenderung der Umstände, sondern auch dadurch, dass die Abschätzung der respektiven Wirkung der Motive auf den eigentlichen Willen irrig war, welches sich alsdann zeigt, indem die That dem Vorsatz untreu wird: daher eben ist vor der Ausführung kein Entschluss gewiss. Also ist allein im wirklichen Handeln der *Wille selbst* thätig, mithin in der Muskelaktion, folglich in der *Irritabilität*: also objektivirt sich in dieser der eigentliche *Wille*. Das grosse Gehirn ist der Ort der Motive, woselbst, durch diese, der Wille zur Willkür wird, d. h. eben durch Motive näher bestimmt wird. Diese Motive sind Vorstellungen, welche auf Anlass äusserer Reize der Sinnesorgane, mittelst der Funktionen des Gehirns entstehen und auch zu Begriffen, dann zu Beschlüssen verarbeitet werden. Wann es zum wirklichen Willensakt kommt, wirken diese Motive, deren Werkstätte das grosse Gehirn ist, unter Vermittelung des kleinen Gehirns, auf das Rückenmark und die von diesem ausgehenden motorischen Nerven, welche dann auf die Muskeln wirken, jedoch bloss als *Reize* der Irritabilität derselben; da auch galvanische, chemische und selbst mechanische Reize die selbe Kontraktion, die der motorische Nerv hervorruft, bewirken können. Also was im Gehirn *Motiv* war, wirkt, wenn es durch die Nervenleitung zum Muskel gelangt, als blosser *Reiz*. Die Sensibilität an sich ist völlig unvermögend einen Muskel zu kontrahiren: dies kann nur dieser selbst, und seine Fähigkeit hiezu heisst *Irritabilität* d. h. *Reizbarkeit*: sie ist ausschliessliche Eigenschaft des Muskels; wie Sensibilität ausschliessliche Eigenschaft des Nerven ist. Dieser giebt zwar dem Muskel den *Anlass* zu seiner Kontraktion; aber keineswegs

ist er es, welcher, irgendwie mechanisch, den Muskel zusammenzöge: sondern dies geschieht ganz allein vermöge der *Irritabilität*, welche des Muskels selbsteigene Kraft ist. Diese ist, von aussen aufgefasst eine Qualitas occulta; und nur das Selbstbewusstseyn revelirt sie als den *Willen*. In der hier kurz dargelegten Kausalkette, von der Einwirkung des aussen liegenden Motivs bis zur Kontraktion des Muskels, tritt nicht etwan der Wille als letztes Glied derselben mit ein; sondern er ist das metaphysische Substrat der Irritabilität des Muskels: er spielt also hier genau dieselbe Rolle, welche, in einer physikalischen oder chemischen Kausalkette, die dabei dem Vorgange zum Grunde liegenden geheimnissvollen Naturkräfte spielen, welche als solche nicht selbst als Glieder in der Kausalkette begriffen sind, sondern allen Gliedern derselben die Fähigkeit zu wirken verleihen; wie ich dies in §. 26 des ersten Bandes ausführlich dargelegt habe. Daher würden wir eine dergleichen geheimnissvolle Naturkraft eben auch der Kontraktion des Muskels unterlegen; wenn diese uns nicht durch eine ganz anderweitige Erkenntnissquelle, das Selbstbewusstseyn, aufgeschlossen wäre, als *Wille*. Dieserhalb erscheint, wie oben gesagt, unsere eigene Muskelbewegung, wenn wir vom Willen ausgehen, uns als ein Wunder; weil zwar von dem aussen liegenden Motiv bis zur Muskelaktion eine strenge Kausalkette fortgeht, der Wille selbst aber nicht als Glied in ihr begriffen ist, sondern als das metaphysische Substrat der Möglichkeit einer Aktuirung des Muskels durch Gehirn und Nerv, auch der gegenwärtigen Muskelaktion zum Grunde liegt: daher diese eigentlich nicht seine *Wirkung*, sondern seine *Erscheinung* ist. Als solche tritt sie ein in der, vom *Willen* an sich selbst ganz verschiedenen, Welt der Vorstellung, deren Form das Kausalitätsgesetz ist; wodurch sie, wenn man vom *Willen* ausgeht, für die aufmerksame Reflexion, das Ansehn eines Wunders erhält, für die tiefere Forschung aber die unmittelbarste Beglaubigung der grossen Wahrheit liefert, dass was in der Erscheinung als Körper und ihr Wirken auftritt, an sich *Wille* ist. — Wenn nun etwan der mo-

torische Nerv, der zu meiner Hand leitet, durchschnitten ist; so kann mein Wille sie nicht mehr bewegen. Dies liegt aber nicht daran, dass die Hand aufgehört hätte, wie jeder Theil meines Leibes, die Objektität, die blosse Sichtbarkeit, meines Willens zu seyn, oder mit andern Worten, dass die Irritabilität verschwunden wäre; sondern daran, dass die Einwirkung des Motivs, in Folge deren allein ich meine Hand bewegen kann, nicht zu ihr gelangen und als Reiz auf ihre Muskeln wirken kann, da die Leitung vom Gehirn zu ihr unterbrochen ist. Also ist eigentlich mein Wille, in diesem Theil, nur der Einwirkung des Motivs entzogen. In der Irritabilität objektivirt sich der Wille unmittelbar, nicht in der Sensibilität.

Um über diesen wichtigen Punkt allen Missverständnissen, besonders solchen, die von der rein empirisch betriebenen Physiologie ausgehen, vorzubeugen, will ich den ganzen Hergang etwas gründlicher auseinandersetzen. — Meine Lehre besagt, dass der ganze Leib der Wille selbst ist, sich darstellend in der Anschauung des Gehirns, folglich eingegangen in dessen Erkenntnissformen. Hieraus folgt, dass der Wille im ganzen Leibe überall gleichmässig gegenwärtig sei; wie dies auch nachweislich der Fall ist; da die organischen Funktionen nicht weniger als die animalischen sein Werk sind. Wie nun aber ist es hiemit zu vereinigen, dass die *willkürlichen* Aktionen, diese unleugbarsten Aeusserungen des Willens, doch offenbar vom *Gehirn* ausgehen, sodann erst, durch das Mark, in die Nervenstämme gelangen, welche endlich die Glieder in Bewegung setzen, und deren Lähmung, oder Durchschneidung, daher die Möglichkeit der willkürlichen Bewegung aufhebt? Danach sollte man denken, dass der Wille, eben wie der Intellekt seinen Sitz allein im Gehirn habe und eben wie dieser, eine blosse Funktion des Gehirns sei.

Diesem ist jedoch nicht so; sondern der ganze Leib ist und bleibt die Darstellung des Willens in der Anschauung, also der, vermöge der Gehirnfunktionen, objektiv angeschaute Wille selbst. Jener Hergang, bei den Willensakten, beruht aber darauf, dass der Wille,

welcher, nach meiner Lehre, in jeder Erscheinung der Natur, auch der vegetabilischen und unorganischen, sich äussert, im menschlichen und thierischen Leibe als ein *bewusster Wille* auftritt. Ein *Bewusstseyn* aber ist wesentlich ein einheitliches und erfordert daher stets einen centralen Einheitspunkt. Die Nothwendigkeit des Bewusstseyns wird, wie ich oft auseinandergesetzt habe, dadurch herbeigeführt, dass, in Folge der gesteigerten Komplikation und dadurch der mannigfaltigeren Bedürfnisse eines Organismus, die Akte seines Willens durch *Motive* gelenkt werden müssen, nicht mehr, wie auf den tieferen Stufen, durch blosse Reize. Zu diesem Behuf musste er hier mit einem erkennenden Bewusstseyn, also mit einem Intellekt, als dem Medio und Ort der Motive, versehen auftreten. Dieser Intellekt, wenn selbst objektiv angeschaut, stellt sich dar als das Gehirn, nebst Dependenzien, also Rükkenmark und Nerven. Er nun ist es, in welchem, auf Anlass äusserer Eindrücke, die Vorstellungen entstehen, welche zu Motiven für den Willen werden. Im *vernünftigen* Intellekt aber erfahren sie hiezu überdies noch eine weitere Verarbeitung durch Reflexion und Ueberlegung. Ein solcher Intellekt nun also muss zuvörderst alle Eindrücke, nebst deren Verarbeitung durch seine Funktionen, sei es zu blosser Anschauung, oder zu Begriffen, in *einen* Punkt vereinigen, der gleichsam der Brennpunkt aller seiner Strahlen wird, damit jene *Einheit* des Bewusstseyns entstehe, welche das *theoretische* Ich ist, der Träger des ganzen Bewusstseyns, in welchem selbst es mit dem *wollenden* Ich, dessen blosse Erkenntnissfunktion es ist, als identisch sich darstellt. Jener Einheitspunkt des Bewusstseyns, oder das theoretische Ich, ist eben Kants synthetische Einheit der Apperception, auf welche alle Vorstellungen sich wie auf eine Perlenschnur reihen und vermöge deren das „Ich denke", als Faden der Perlenschnur, „alle unsere Vorstellungen muss begleiten können". — Dieser Sammelplatz der Motive also, woselbst ihr Eintritt in den einheitlichen Fokus des Bewusstseyns Statt hat, ist das Gehirn. Hier werden sie im vernunftlosen Bewusstseyn bloss angeschauet, im

vernünftigen durch Begriffe verdeutlicht, also noch allererst in abstracto gedacht und verglichen; worauf der Wille sich, seinem individuellen und unwandelbaren Charakter gemäss, entscheidet, und so der *Entschluss* hervorgeht, welcher nunmehr, mittelst des Cerebellums, des Marks und der Nervenstämme, die äusseren Glieder in Bewegung setzt. Denn, wenn gleich auch in diesen der Wille ganz unmittelbar gegenwärtig ist, indem sie seine blosse Erscheinung sind; so bedurfte er, wo er nach *Motiven*, oder gar nach Ueberlegung, sich zu bewegen hat, eines solchen Apparats, zur Auffassung und Verarbeitung der Vorstellungen zu solchen Motiven, in deren Gemässheit seine Akte hier als Entschlüsse auftreten; — eben wie die Ernährung des Bluts, durch den Chylus, eines Magens und der Gedärme bedarf, in welchen dieser bereitet wird und dann als solcher ihm zufliesst durch den ductus thoracicus, welcher hier die Rolle spielt, die dort das Rückenmark hat. — Am einfachsten und allgemeinsten lässt die Sache sich so fassen: der Wille ist in allen Muskelfasern des ganzen Leibes als Irritabilität unmittelbar gegenwärtig, als ein fortwährendes Streben zur Thätigkeit überhaupt. Soll nun aber dieses Streben sich realisiren, also sich als Bewegung äussern; so muss diese Bewegung, eben als solche, irgend eine Richtung haben: diese Richtung aber muss durch irgend etwas *bestimmt* werden: d. h. sie bedarf eines Lenkers: dieser nun ist das Nervensystem. Denn der blossen Irritabilität, wie sie in der Muskelfaser liegt und an sich purer Wille ist, sind alle Richtungen gleichgültig: also bestimmt sie sich nach keiner, sondern verhält sich wie ein Körper, der nach allen Richtungen gleichmässig gezogen wird; er ruht. Indem die Nerventhätigkeit als Motiv (bei Reflexbewegungen als Reiz) hinzutritt, erhält die strebende Kraft, d. i. die Irritabilität, eine bestimmte Richtung und liefert jetzt die Bewegungen. — Diejenigen äusseren Willensakte jedoch, welche keiner Motive, also auch nicht der Verarbeitung blosser Reize zu Vorstellungen im Gehirn, daraus eben Motive werden, bedürfen, sondern unmittelbar auf Reize,

meistens innere, erfolgen, sind die Reflexbewegungen, ausgehend vom blossen Rückenmark, wie z. B. die Spasmen und Krämpfe, in denen der Wille ohne Theilnahme des Gehirns wirkt. — Auf analoge Weise betreibt der Wille das organische Leben, ebenfalls auf Nervenreiz, welcher nicht vom Gehirn ausgeht. Nämlich der Wille erscheint in jedem Muskel als Irritabilität und ist folglich für sich im Stande, diesen zu kontrahiren; jedoch nur *überhaupt*; damit eine bestimmte Kontraktion, in einem gegebenen Augenblick, erfolge, bedarf es, wie überall, einer Ursache, die hier ein Reiz seyn muss. Diesen giebt überall der Nerv, welcher in den Muskel geht. Hängt dieser Nerv mit dem Gehirn zusammen; so ist die Kontraktion ein bewusster Willensakt, d. h. geschieht auf Motive, welche, in Folge *äusserer* Einwirkung, im Gehirn, als Vorstellungen entstanden sind. Hängt der Nerv *nicht* mit dem Gehirn zusammen, sondern mit dem sympathicus maximus; so ist die Kontraktion unwillkürlich und unbewusst, nämlich ein dem organischen Leben dienender Akt, und der Nervenreiz dazu wird veranlasst durch *innere* Einwirkung, z. B. durch den Druck der eingenommenen Nahrung auf den Magen, oder des Chymus auf die Gedärme, oder des einströmenden Blutes auf die Wände des Herzens: er ist demnach Magenverdauung, oder motus peristalticus, oder Herzschlag u. s. w.

Gehen wir nun aber, in diesem Hergang, noch einen Schritt weiter zurück; so finden wir, dass die Muskeln das Produkt und Verdichtungswerk des Blutes, ja gewissermaassen nur festgewordenes, gleichsam geronnenes oder krystallisirtes Blut sind; indem sie den Faserstoff (Fibrine, Cruor) und den Färbestoff desselben fast unverändert in sich aufgenommen haben (Burdach, Physiologie, Bd. 5, S. 686). Die Kraft aber, welche aus dem Blute den Muskel bildete, darf nicht als verschieden angenommen werden von der, die nachher, als Irritabilität, auf Nervenreiz, welchen das Gehirn liefert, denselben bewegt; wo sie alsdann dem Selbstbewusstseyn sich als Dasjenige kund giebt, was wir *Willen* nennen. Zudem beweist den nahen Zu-

sammenhang zwischen dem Blut und der Irritabilität auch dieses, dass wo, wegen Unvollkommenheit des kleinen Blutumlaufs, ein Theil des Blutes unoxydirt zum Herzen zurückkehrt, die Irritabilität sogleich ungemein schwach ist; wie bei den Batrachiern. Auch ist die Bewegung des Blutes, eben wie die des Muskels, eine selbstständige und ursprüngliche, sie bedarf nicht ein Mal, wie die Irritabilität, des Nerveneinflusses, und ist selbst vom Herzen unabhängig; wie dies am deutlichsten der Rücklauf des Blutes durch die Venen zum Herzen kund giebt, da bei diesem nicht, wie beim Arterienlauf, eine vis a tergo es propellirt, und auch alle sonstigen mechanischen Erklärungen, wie etwan durch eine Saugekraft der rechten Herzkammer, durchaus zu kurz kommen. (Siehe *Burdachs* Physiologie, Bd. 4, §. 763, und *Rösch* „Ueber die Bedeutung des Bluts", S. 11 fg.) Merkwürdig ist es zu sehen, wie die Franzosen, welche nichts, als mechanische Kräfte kennen, mit unzureichenden Gründen auf beiden Seiten, gegen einander streiten, und *Bichat* den Rücklauf des Blutes durch die Venen dem Druck der Wände der Kapillargefässe, *Magendie*, dagegen dem noch immer fortwirkenden Impuls des Herzens zuschreibt (Précis de physiologie par Magendie, Vol. 2, p. 389). Dass die Bewegung des Blutes auch vom Nervensystem, wenigstens vom cerebralen, unabhängig ist, bezeugen die Fötus, welche (nach Müllers Physiologie) ohne Gehirn und Rückenmark, doch Blutumlauf haben. Und auch *Flourens* sagt: Le mouvement du coeur, pris en soi, et abstraction faite de tout ce qui n'est pas essentiellement lui, comme sa durée, son énergie, ne dépend ni immédiatement, ni coinstantanément, du système nerveux central, et conséquemment c'est dans tout autre point de ce système que dans les centres nerveux eux-mêmes, qu'il faut chercher le principe primitif et immédiat de ce mouvement (Annales des sciences naturelles p. Audouin et Brongniard, 1828, Vol. 13). — Auch *Cuvier* sagt: La circulation survit à la déstruction de tout l'encéphale et de toute la moëlle épiniaire (Mém. de l'acad. d. sc., 1823, Vol. 6; Hist. d. l'acad. p. Cuvier,

p. cxxx). Cor primum vivens et ultimum moriens, sagt *Haller*. Der Herzschlag hört im Tode zuletzt auf. — Die Gefässe selbst hat das Blut gemacht; da es im Ei früher als sie erscheint, sie sind nur seine freiwillig eingeschlagenen, dann gebahnten, endlich allmälig kondensirten und umschlossenen Wege; wie dies schon *Kaspar Wolff* gelehrt hat: „Theorie der Generation", §. 30—35. Auch die von der des Blutes unzertrennliche Bewegung des Herzens ist, wenn gleich durch das Bedürfniss Blut in die Lunge zu senden veranlasst, doch eine ursprüngliche, sofern sie vom Nervensystem und der Sensibilität unabhängig ist: wie *Burdach* dies ausführlich darthut. „Im Herzen", sagt er, „erscheint, mit dem Maximum von Irritabilität, ein Minimum von Sensibilität" (l. c., §. 769). Das Herz gehört sowohl dem Muskel- als dem Blut- oder Gefäss-System an; woran abermals ersichtlich ist, dass Beide nahe verwandt, ja ein Ganzes sind. Da nun das metaphysische Substrat der Kraft, die den Muskel bewegt, also der Irritabilität, der *Wille* ist; so muss dasselbe es auch von *der* seyn, welche der Bewegung und den Bildungen des Blutes zum Grunde liegt, als durch welche der Muskel hervorgebracht worden. Der Lauf der Arterien bestimmt zudem die Gestalt und Grösse aller Glieder: folglich ist die ganze Gestalt des Leibes durch den Lauf des Blutes bestimmt. Ueberhaupt also hat das Blut, wie es alle Theile des Leibes ernährt, auch schon, als Urflüssigkeit des Organismus, dieselben ursprünglich aus sich erzeugt und gebildet; und die Ernährung der Theile, welche eingeständlich die Hauptfunktion des Blutes ausmacht, ist nur die Fortsetzung jener urprünglichen Erzeugung derselben. Diese Wahrheit findet man gründlich und vortrefflich auseinandergesetzt in der oben erwähnten Schrift von *Rösch*: „Ueber die Bedeutung des Blutes", 1839. Er zeigt, dass das Blut das ursprünglich Belebte und die Quelle sowohl des Daseyns, als der Erhaltung aller Theile ist; dass aus ihm sich alle Organe ausgeschieden haben, und zugleich mit ihnen zur Lenkung ihrer Funktionen das Nervensystem, welches theils als *plastisches*, dem Le-

ben der einzelnen Theile im Innern, theils als *cerebrales*, der Relation zur Aussenwelt ordnend und leitend vorsteht. „Das Blut", sagt er S. 25, „war Fleisch und Nerv zugleich und in demselben Augenblick, da der Muskel sich von ihm löste, blieb der Nerv, eben so getrennt, dem Fleische gegenüberstehen." Hiebei versteht es sich von selbst, dass das Blut, ehe jene festen Theile von ihm ausgeschieden sind, auch eine etwas andere Beschaffenheit hat als nachdem: es ist alsdann, wie *Rösch* es bezeichnet, die chaotische, belebte, schleimige Urflüssigkeit, gleichsam eine organische Emulsion, in welcher alle nachherigen Theile implicite enthalten sind: auch die rothe Farbe hat es nicht gleich Anfangs. Dies beseitigt den Einwurf, den man daraus nehmen könnte, dass Gehirn und Rückenmark sich zu bilden anfangen, ehe die Cirkulation des Blutes sichtbar ist und das Herz entsteht. In diesem Sinne sagt auch *Schultz* (System der Cirkulation S. 297): „Wir glauben nicht, dass die Ansicht *Baumgärtners*, nach welcher sich das Nervensystem früher, als das Blut bildet, sich wird durchführen lassen; da *Baumgärtner* die Entstehung des Blutes nur von der Bildung der Bläschen an rechnet, während schon viel früher, im Embryo und in der Thierreihe Blut in Form von reinem Plasma erscheint." — Nimmt doch das Blut der wirbellosen Thiere nie die rothe Farbe an; weshalb wir dennoch nicht, wie Aristoteles, es ihnen absprechen. — Es verdient wohl, angemerkt zu werden, dass, nach dem Berichte Justinus Kerner's (Geschichte zweier Somnamhulen, S. 78) eine im höchsten Grade hellsehende Somnambule sagt: „Ich bin so tief in mir, als je ein Mensch in sich geführt werden kann: die Kraft meines irdischen Lebens scheint mir im Blute ihren Ursprung zu haben, wodurch sie sich, durch das Auslaufen in die Adern, vermittelst der Nerven, dem ganzen Körper, das Edelste desselben aber, über sich, dem Gehirn mittheilt."

Aus diesem Allen geht hervor, dass der Wille sich am unmittelbarsten im *Blute* objektivirt, als welches den Organismus ursprünglich schafft und formt, ihn durch Wachsthum vollendet und nachher ihn fort-

während erhält, sowohl durch regelmässige Erneuerung aller, als durch ausserordentliche Herstellung etwan verletzter Theile. Das erste Produkt des Blutes sind seine eigenen Gefässe und dann die Muskeln, in deren Irritabilität der Wille sich dem Selbstbewusstseyn kund giebt, hiemit aber auch das Herz, als welches zugleich Gefäss und Muskel, und deshalb das wahre Centrum und primum mobile des ganzen Lebens ist. Zum individuellen Leben und Bestehen in der Aussenwelt bedarf nun aber der Wille zweier Hülfssysteme: nämlich *eines* zur Lenkung und Ordnung seiner innern und äussern Thätigkeit, und eines *andern* zur steten Erneuerung der Masse des Bluts; also eines Lenkers und eines Erhalters. Daher schafft er sich das Nerven- und das Eingeweide-System: also, zu den functiones vitales, welche die ursprünglichsten und wesentlichsten sind, gesellen sich subsidiarisch die functiones animales und die functiones naturales. Im *Nervensystem* objektivirt der Wille sich demnach nur mittelbar und sekundär; sofern nämlich dieses als ein blosses Hülfsorgan auftritt, als eine Veranstaltung, mittelst welcher die theils inneren, theils äusseren Veranlassungen, auf welcher der Wille sich, seinen Zwecken gemäss, zu äussern hat, zu seiner Kunde gelangen: die *inneren* empfängt das *plastische* Nervensystem, also der sympathische Nerv, dieses cerebrum abdominale, als blosse Reize, und der Wille reagirt darauf an Ort und Stelle, ohne Bewusstseyn des Gehirns; die *äusseren* empfängt das *Gehirn*, als *Motive*, und der Wille reagirt durch bewusste, nach aussen gerichtete Handlungen. Mithin macht das ganze Nervensystem gleichsam die Fühlhörner des Willens aus, die er nach innen und aussen streckt. Die Gehirn- und Rückenmarks-Nerven zerfallen, an ihren Wurzeln, in sensibele und motorische. Die sensibeln empfangen die Kunde von aussen, welche nun sich im Heerde des Gehirns sammelt und daselbst verarbeitet wird, woraus Vorstellungen, zunächst als Motive, entstehen. Die motorischen Nerven aber hinterbringen, wie Kouriere, das Resultat der Gehirnfunktion dem Muskel, auf welchen dasselbe als Reiz wirkt und

dessen Irritabilität die unmittelbare Erscheinung des Willens ist. Vermuthlich zerfallen die plastischen Nerven ebenfalls in sensibele und motorische, wiewohl auf einer untergeordneten Skala. — Die Rolle, welche im Organismus die Ganglien spielen, haben wir als eine diminutive Gehirnrolle zu denken, wodurch die eine zur Erläuterung der andern wird. Die Ganglien liegen überall, wo die organischen Funktionen des vegetativen Systems einer Aufsicht bedürfen. Es ist als ob daselbst der Wille, um seine Zwecke durchzusetzen, nicht mit seinem direkten und einfachen Wirken ausreichen konnte, sondern einer Leitung und deshalb einer Kontrole desselben bedurfte; wie wenn man, bei einer Verrichtung, nicht mit seiner blossen Besinnung ausreicht, sondern was man thut allemal notiren muss. Hiezu reichen, für das Innere des Organismus, blosse Nervenknoten aus; eben weil alles im eigenen Bereich desselben vorgeht. Hingegen für das Aeussere bedurfte es einer sehr komplicirten Veranstaltung derselben Art: diese ist das Gehirn mit seinen Fühlfäden, welche es in die Aussenwelt streckt, den Sinnesnerven. Aber selbst in den mit diesem grossen Nervencentro kommunizirenden Organen braucht, in sehr einfachen Fällen, die Angelegenheit nicht vor die oberste Behörde gebracht zu werden; sondern eine untergeordnete reicht aus, das Nöthige zu verfügen: eine solche ist das Rückenmark, in den von *Marshall Hall* entdeckten Reflexbewegungen, wie das Niesen, Gähnen, Erbrechen, die zweite Hälfte des Schlingens u. a. m. Der Wille selbst ist im ganzen Organismus gegenwärtig, da dieser seine blosse Sichtbarkeit ist: das Nervensystem ist überall bloss da, um eine *Direktion* seines Thuns möglich zu machen, durch eine Kontrole desselben, gleichsam dem Willen als Spiegel zu dienen, damit er sehe was er thue; wie wir beim Rasiren uns eines Spiegels bedienen. Dadurch entstehen kleine Sensoria im Innern, für specielle und deshalb einfache Verrichtungen, die Ganglien: das Hauptsensorium aber, das Gehirn, ist der grosse und künstliche Apparat für die komplicirten und vielseitigen, auf die unaufhörlich und unregel-

mässig wechselnde Aussenwelt bezüglichen Verrichtungen. Wo im Organismus Nervenfäden in ein Ganglion zusammenlaufen, da ist gewissermaassen ein eigenes Thier vorhanden und abgeschlossen, welches mittelst des Ganglions, eine Art von schwacher Erkenntniss hat, deren Sphäre jedoch beschränkt ist auf die Theile, aus denen diese Nerven unmittelbar kommen. Was nun aber diese Theile auf solche quasi Erkenntniss aktuirt, ist offenbar *Wille*, ja, wir vermögen gar nicht es anders auch nur zu denken. Hierauf beruht die vita propria jedes Theils, wie auch, bei Insekten, als welche, statt des Rückenmarks, einen doppelten Nervenstrang mit Ganglien in regelmässigen Entfernungen haben, die Fähigkeit jedes Theils, nach Trennung vom Kopf und übrigen Rumpf, noch tagelang zu leben; endlich auch die, in letzter Instanz, nicht vom Gehirn aus motivirten Handlungen, d. i. Instinkt und Kunsttrieb. *Marshall Hall*, dessen Entdeckung der Reflexbewegungen ich oben erwähnte, hat in derselben uns eigentlich die *Theorie der unwillkürlichen Bewegungen* geliefert. Diese sind theils normale oder physiologische: dahin gehören die Verschliessung der Ein- und Ausgänge des Leibes, also der sphincteres vesicae et ani (ausgehend von Rückenmarksnerven), der Augenlider im Schlaf (vom fünften Nervenpaare aus), des Larynx (vom N. vagus aus), wenn Speisen an ihm vorübergehen, oder Kohlensäure eindringen will, sodann das Schlucken, vom Pharynx an, das Gähnen, Niesen, die Respiration, im Schlafe ganz, im Wachen zum Theil, endlich die Erektion, Ejakulation, wie auch die Konception u. a. m.: theils sind sie abnormale und pathologische: dahin gehören das Stottern, der Schluchzen, das Erbrechen, wie auch die Krämpfe und Konvulsionen aller Art, zumal in der Epilepsie, im Tetanus, in der Hydrophobie und sonst, endlich die durch galvanischen oder anderen Reiz hervorgerufenen, ohne Gefühl und Bewusstseyn geschehenden Zuckungen paralysirter, d. h. ausser Verbindung mit dem Gehirn gesetzter Glieder, eben so die Zuckungen enthaupteter Thiere, endlich alle Bewegungen und Aktionen hirnlos geborener Kinder.

Alle Krämpfe sind eine Rebellion der Nerven der Glieder gegen die Souveränität des Gehirns: hingegen sind die normalen Reflexbewegungen die legitime Autokratie untergeordneter Beamten. Diese sämmtlichen Bewegungen also sind unwillkürlich, weil sie nicht vom Gehirn ausgehen und daher nicht auf Motive geschehen, sondern auf blosse Reize. Die sie veranlassenden Reize gelangen bloss zum Rückenmark, oder zur medulla oblongata, und von da aus geschieht unmittelbar die Reaktion, welche die Bewegung bewirkt. Das selbe Verhältniss, welches das Gehirn zu Motiv und Handlung hat, hat das Rückenmark zu jenen unwillkürlichen Bewegungen, und was der sentient and voluntary nerv für jenes, ist für dieses der incident and motor nerv. Dass dennoch, in den Einen wie in den Andern, das eigentlich Bewegende der *Wille* ist, fällt um so deutlicher in die Augen, als die unwillkürlich bewegten Muskeln grossentheils die selben sind, welche, unter andern Umständen, vom Gehirn aus bewegt werden, in den willkürlichen Aktionen, wo ihr primum mobile uns durch das Selbstbewusstseyn als *Wille* intim bekannt ist. *Marshall Halls* vortreffliches Buch On the diseases of the nervous system ist überaus geeignet, den Unterschied zwischen Willkür und Wille deutlich zu machen und die Wahrheit meiner Grundlehre zu bestätigen.

Erinnern wir uns jetzt, zur Veranschaulichung alles hier Gesagten, an diejenige Entstehung eines Organismus, welche unserer Beobachtung am zugänglichsten ist. Wer macht das Hühnchen im Ei? etwan eine von aussen kommende und durch die Schaale dringende Macht und Kunst? O nein! das Hühnchen macht sich selbst, und eben die Kraft, welche dieses über allen Ausdruck komplicirte, wohlberechnete und zweckmässige Werk ausführt und vollendet, durchbricht, sobald es fertig ist, die Schaale, und vollzieht nunmehr, unter der Benennung *Wille*, die äusseren Handlungen des Hühnchens. Beides zugleich konnte sie nicht leisten; vorher mit Ausarbeitung des Organismus beschäftigt, hatte sie keine Besorgung nach aussen. Nachdem nun aber jener vollendet ist, tritt diese ein, unter Leitung

des Gehirns und seiner Fühlfäden, der Sinne, als eines zu diesem Zweck vorhin bereiteten Werkzeuges, dessen Dienst erst anfängt, wann es im Selbstbewusstseyn als Intellekt aufwacht, der die Laterne der Schritte des Willens, sein ἡγεμονικον, und zugleich der Träger der objektiven Aussenwelt ist, so beschränkt auch der Horizont dieser im Bewusstseyn eines Huhnes seyn mag. Was aber jetzt das Huhn, unter Vermittelung dieses Organs, in der Aussenwelt zu leisten vermag, ist, als durch ein Sekundäres vermittelt, unendlich geringfügiger, als was es in seiner Ursprünglichkeit leistete, da es sich selbst machte.

Wir haben oben das cerebrale Nervensystem als ein *Hülfsorgan* des Willens kennen gelernt, in welchem dieser sich daher *sekundär* objektivirt. Wie also das Cerebralsystem, obgleich nicht direkt eingreifend in den Kreis der Lebensfunktionen des Organismus, sondern nur dessen Relationen nach aussen lenkend, dennoch den Organismus zur Basis hat und zum Lohn seiner Dienste von ihm genährt wird, wie also das cerebrale oder animale Leben als Produkt des organischen Lebens anzusehen ist; so gehört das Gehirn und dessen Funktion, das Erkennen, also der Intellekt, mittelbar und sekundär zur Erscheinung des *Willens*: auch in ihm objektivirt sich der Wille und zwar als Wille zur Wahrnehmung der Aussenwelt, also als ein *Erkennenwollen*. So gross und fundamental daher auch der Unterschied des Wollens vom Erkennen in uns ist; so bleibt dennoch das letzte Substrat Beider das selbe, nämlich der *Wille*, als das Wesen an sich der ganzen Erscheinung: das Erkennen aber, der Intellekt, welcher im Selbstbewusstseyn sich durchaus als das Sekundäre darstellt, ist nicht nur als sein Accidenz, sondern auch als sein Werk anzusehen und also durch einen Umweg, doch wieder auf ihn zurückzuführen Wie der Intellekt physiologisch sich ergiebt als die Funktion eines Organs des Leibes; so ist er metaphysisch anzusehen als ein Werk des Willens, dessen Objektivation, oder Sichtbarkeit, der ganze Leib ist. Also der Wille zu *erkennen*, objektiv angeschaut, ist das Gehirn; wie der Wille zu *gehen*, objektiv angeschaut, der Fuss ist;

der Wille zu *greifen*, die Hand; der Wille zu *verdauen* der Magen; zu *zeugen*, die Genitalien u. s. f. Diese ganze Objektivation ist freilich zuletzt nur für das Gehirn da, als seine Anschauung: in dieser stellt sich der Wille als organischer Leib dar. Aber sofern das *Gehirn erkennt*, wird *es selbst* nicht erkannt; sondern ist das *Erkennende*, das Subjekt aller Erkenntniss. Sofern es aber in der objektiven Anschauung, d. h. im Bewusstseyn *anderer Dinge*, also sekundär, *erkannt wird*, gehört es, als Organ des Leibes, zur Objektivation des Willens. Denn der ganze Process ist die *Selbsterkenntniss des Willens*, geht von diesem aus und läuft auf ihn zurück, und macht Das aus, was *Kant* die *Erscheinung*, im Gegensatz des Dinges an sich benannt hat. Was daher *erkannt*, was *Vorstellung wird*, ist der *Wille:* und diese Vorstellung ist, was wir den *Leib* nennen, der als ein räumlich Ausgedehntes und sich in der Zeit Bewegendes nur mittelst der Funktionen des Gehirns, also nur in diesem, existirt. Was hingegen *erkennt*, was jene *Vorstellung hat*, ist das *Gehirn*, welches jedoch sich selbst nicht erkennt, sondern nur als Intellekt, d. h. als *Erkennendes*, also nur subjektiv sich seiner bewusst wird. Was von Innen gesehen das Erkenntnissvermögen ist, das ist, von Aussen gesehen, das Gehirn. Dieses Gehirn ist ein Theil eben jenes Leibes, weil es selbst zur Objektivation des *Willens* gehört, nämlich das *Erkennenwollen* desselben, seine Richtung auf die Aussenwelt, in ihm objektivirt ist. Demnach ist allerdings das Gehirn, mithin der Intellekt, unmittelbar durch den Leib bedingt, und dieser wiederum durch das Gehirn, — jedoch nur mittelbar, nämlich als Räumliches und Körperliches, in der Welt der Anschauung, nicht aber an sich selbst, d. h. als Wille. Das Ganze also ist zuletzt der Wille, der sich selber Vorstellung wird, und ist jene Einheit, die wir durch Ich ausdrücken. Das Gehirn selbst ist, sofern es *vorgestellt wird*, — also im Bewusstseyn anderer Dinge, mithin sekundär, — selbst nur Vorstellung. An sich aber und sofern es *vorstellt*, ist es der Wille, weil dieser das reale Substrat der ganzen Erscheinung ist: sein Erkennenwollen objektivirt sich als Gehirn

und dessen Funktionen. — Als ein zwar unvollkommenes, aber doch einigermaassen das Wesen der menschlichen Erscheinung, wie wir es hier betrachten, veranschaulichendes Gleichniss kann man allenfalls die Volta'sche Säule ansehen: die Metalle, nebst Flüssigkeit, wären der Leib; die chemische Aktion, als Basis des ganzen Wirkens, wäre der Wille, und die daraus hervorgehende elektrische Spannung, welche Schlag und Funken hervorruft, der Intellekt. Aber omne simile claudicat.

In der Pathologie hat sich in neuester Zeit endlich die *physiatrische* Ansicht geltend gemacht, welcher zufolge die Krankheiten selbst ein Heilprocess der Natur sind, den sie einleitet, um eine irgendwie im Organismus eingerissene Unordnung durch Ueberwindung der Ursachen derselben zu beseitigen, wobei sie, im entscheidenden Kampf, der Krisis, entweder den Sieg davonträgt und ihren Zweck erreicht, oder aber unterliegt. Ihre ganze Rationalität gewinnt diese Ansicht erst von unserm Standpunkt aus, welcher in der Lebenskraft, die hier als vis naturae medicatrix auftritt, den *Willen* erkennen lässt, der im gesunden Zustand allen organischen Funktionen zum Grunde liegt, jetzt aber, bei eingetretenen, sein ganzes Werk bedrohenden Unordnungen, sich mit diktatorischer Gewalt bekleidet, um durch ganz ausserordentliche Maassregeln und völlig abnorme Operationen (die Krankheit) die rebellischen Potenzen zu dämpfen und Alles ins Gleis zurückzuführen. Dass hingegen, wie *Brandis*, in den Stellen seines Buches „Ueber die Anwendung der Kälte", die ich im ersten Abschnitt meiner Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" angeführt habe, sich wiederholt ausdrückt, der *Wille selbst* krank sei, ist ein grobes Missverständniss. Wenn ich dieses erwäge und zugleich bemerke, dass *Brandis* in seinem frühern Buch „Ueber die Lebenskraft", von 1795, keine Ahndung davon verräth, dass diese Kraft an sich der *Wille* sei, vielmehr daselbst S. 13 sagt: „Unmöglich kann die Lebenskraft das Wesen seyn, welches wir nur durch unser Bewusstseyn kennen, da die meisten Bewegungen ohne unser Bewusstseyn vor-

gehen. Die Behauptung, dass dieses Wesen, dessen einziger uns bekannter Charakter Bewusstseyn ist, auch ohne Bewusstseyn auf den Körper wirke, ist wenigstens ganz willkürlich und unbewiesen"; und S. 14: „Gegen die Meinung, dass alle lebendige Bewegung Wirkung der Seele sei, sind, wie ich glaube, Haller's Einwürfe unwiderleglich"; — wenn ich ferner bedenke, dass er sein Buch „Ueber die Anwendung der Kälte", worin der Wille mit einem Male so entschieden als Lebenskraft auftritt, im siebzigsten Jahre geschrieben hat, einem Alter, in welchem wohl noch Niemand originelle Grundgedanken zuerst gefasst hat: — wenn ich dabei noch berücksichtige, dass er sich gerade meiner Ausdrücke „Wille und Vorstellung", nicht aber der sonst viel gebräuchlicheren „Begehrungs- und Erkenntniss-Vermögen" bedient: — bin ich, meiner frühern Voraussetzung entgegen, jetzt der Ueberzeugung, dass er seinen Grundgedanken von mir entlehnt und, mit der heut zu Tage in der gelehrten Welt üblichen Redlichkeit, davon geschwiegen hat. Das Nähere hierüber findet man in der zweiten Auflage der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", S. 14.

Die Thesis, welche uns in gegenwärtigem Kapitel beschäftigt, zu bestätigen und zu erläutern, ist nichts geeigneter, als *Bichats* mit Recht berühmtes Buch Sur la vie et la mort. Seine und meine Betrachtungen unterstützen sich wechselseitig, indem die seinigen der physiologische Kommentar der meinigen, und diese der philosophische Kommentar der seinigen sind und man uns beiderseits zusammengelesen am besten verstehen wird. Vornehmlich ist hier von der ersten Hälfte seines Werkes, betitelt Recherches physiologiques sur la vie, die Rede. Seinen Auseinandersetzungen legte er den Gegensatz von *organischem* und *animalischem* Leben zum Grunde, welcher dem meinigen von Willen und Intellekt entspricht. Wer auf den Sinn, nicht auf die Worte sieht, wird sich nicht dadurch irre machen lassen, dass er den Willen dem animalischen Leben zuschreibt; da er darunter, wie gewöhnlich, bloss die bewusste Willkür versteht, welche allerdings vom

Gehirn ausgeht, wo sie jedoch, wie oben gezeigt worden, noch kein wirkliches Wollen, sondern die blosse Ueberlegung und Berechnung der Motive ist, deren Konklusion, oder Facit, zuletzt als Willensakt hervortritt. Alles was ich dem eigentlichen *Willen* zuschreibe, legt er dem *organischen* Leben bei, und Alles was ich als *Intellekt* fasse, ist bei ihm das *animale* Leben: dieses hat bei ihm seinen Sitz allein im Gehirn nebst Anhängen; jenes hingegen im ganzen übrigen Organismus. Der durchgängige Gegensatz, in welchem er Beide gegen einander nachweist, entspricht dem, welcher bei mir zwischen Willen und Intellekt vorliegt. Er geht dabei, als Anatom und Physiolog, vom Objektiven, d. h. vom Bewusstseyn anderer Dinge, aus; ich als Philosoph, vom Subjektiven, dem Selbstbewusstseyn: und da ist es nun eine Freude zu sehen, wie wir, gleich den zwei Stimmen im Duetto in Harmonie mit einander fortschreiten, obgleich Jeder etwas Anderes vernehmen lässt. Daher lese, wer mich verstehen will, ihn; und wer ihn gründlicher verstehen will, als er sich selbst verstand, lese mich. Da zeigt uns *Bichat*, im Artikel 4, dass das *organische* Leben früher anfängt und später erlischt als das *animale*, folglich, da dieses auch im Schlafe feiert, beinahe eine doppelt so lange Dauer hat; dann im Artikel 8 und 9, dass das organische Leben Alles sogleich und von selbst vollkommen leistet, das animale hingegen einer langen Uebung und Erziehung bedarf. Aber am interessantesten ist er im sechsten Artikel, wo er darthut, dass das *animale* Leben gänzlich auf die intellektuellen Operationen beschränkt ist, daher kalt und antheilslos vor sich geht, während die Affekte und Leidenschaften ihren Sitz im *organischen* Leben haben, wenn gleich die Anlässe dazu im animalen, d. h. cerebralen Leben liegen: hier hat er zehn köstliche Seiten, die ich ganz abschreiben möchte. S. 50 sagt er: Il est sans doute étonnant, que les passions n'ayent jamais leur terme ni leur origine dans les divers organes de la vie animale; qu'au contraire les parties servant aux fonctions internes, soient constamment affectées par elles, et même les déterminent suivant l'état où elles

se trouvent. Tel est cependant ce que la stricte observation nous prouve. Je dis d'abord que l'effet de toute espèce de passion, constamment étranger à la vie animale, est de faire naître un changement, une altération quelconque dans la vie organique. Dann führt er aus, wie der Zorn auf Blutumlauf und Herzschlag wirkt, dann wie die Freude, und endlich wie die Furcht; hierauf, wie die Lunge, der Magen, die Gedärme, Leber, Drüsen und Pankreas von eben jenen und den verwandten Gemüthsbewegungen affizirt werden, und wie der Gram die Nutrition vermindert; sodann aber, wie das animale, d. h. das Gehirnleben, von dem Allen unberührt bleibt und ruhig seinen Gang fortgeht. Er beruft sich auch darauf, dass wir, um intellektuelle Operationen zu bezeichnen, die Hand zum Kopfe führen, diese hingegen an das Herz, den Magen, die Gedärme legen, wenn wir unsere Liebe, Freude, Trauer oder Hass ausdrücken wollen, und bemerkt, dass es ein schlechter Schauspieler seyn müsste, der, wenn er von seinem Gram redete, den Kopf, und wenn von seiner Geistesanstrengung, das Herz berührte; wie auch dass, während die Gelehrten die sogenannte Seele im Kopfe wohnen liessen, das Volk den wohlgefühlten Unterschied zwischen Intellekt und Willensaffektionen allemal durch richtige Ausdrücke bezeichne, indem es z. B. von einem tüchtigen, gescheuten, feinen Kopfe rede, hingegen sage: ein gutes Herz, ein gefühlvolles Herz; so auch „der Zorn kocht in meinen Adern, bewegt mir die Galle, — vor Freude hüpfen mir die Eingeweide, die Eifersucht vergiftet mein Blut“ u. s. w. Les chants sont le langage des passions, de la vie organique, comme la parole ordinaire est celui de l'entendement, de la vie animale: la déclamation tient le milieu, elle anime la langue froide du cerveau, par la langue expressive des organes intérieurs, du coeur, du foie, de l'estomac etc. — Sein Resultat ist: La vie organique est le terme où aboutissent, et le centre d'où partent les passions. Nichts ist mehr als dieses vortreffliche und gründliche Buch geeignet, zu bestätigen und deutlich zu machen, dass der Leib nur der verkörperte

(d. h. mittelst der Gehirnfunktionen, also Zeit, Raum und Kausalität, angeschaute) *Wille* selbst ist, woraus folgt, dass der Wille das Primäre und Ursprüngliche, der Intellekt hingegen, als blosse Gehirnfunktion, das Sekundäre und Abgeleitete ist. Aber das Bewunderungswürdigste und für mich Erfreulichste im Gedankengange *Bichats* ist, dass dieser grosse Anatom, auf dem Wege seiner rein physiologischen Betrachtungen, sogar dahin gelangt, die Unveränderlichkeit des *moralischen Charakters* daraus zu erklären, dass nur das *animale* Leben, also die Funktion des Gehirns, dem Einfluss der Erziehung, Uebung, Bildung und Gewohnheit unterworfen ist, der *moralische Charakter* aber dem von aussen nicht modifikabeln *organischen* Leben, d. h. dem aller übrigen Theile, angehört. Ich kann mich nicht entbrechen, die Stelle herzusetzen: sie steht Artikel 9, §. 2. Telle est donc la grande différence des deux vies de l'animal (cerebrales oder animales, und organisches Leben) par rapport à l'inégalité de perfection des divers systèmes de fonctions, dont chacune résulte; savoir, que dans l'une la prédominance ou l'infériorité d'un système, relativement aux autres, tient presque toujours à l'activité ou à l'inertie plus grandes de ce système, à l'habitude d'agir ou de ne pas agir; que dans l'autre, au contraire, cette prédominance ou cette infériorité sont immédiatement liées à la texture des organes, et jamais à leur éducation. Voilà pourquoi le tempérament physique et le *caractère moral* ne sont point susceptibles de changer par l'éducation, qui modifie si prodigieusement les actes de la vie animale; car, comme nous l'avons vu, tous deux *appartiennent à la vie organique.* Le caractère est, si je puis m'exprimer ainsi, la physionomie des passions: le tempérament est celle des fonctions internes: or les unes et les autres étant toujours les mêmes, ayant une direction que l'habitude et l'exercise ne dérangent jamais, il est manifeste que le tempérament et le caractère doivent être aussi soustraits à l'empire de l'education. Elle peut modérer l'influence du second, perfectionner assez le jugement et la réflexion, pour rendre leur empire supérieur au sien, for-

ifier la vie animale, afin qu'elle résiste aux impulsions de l'organique. Mais vouloir par elle dénaturer le caractère, adoucir ou exalter les passions dont il est l'expression habituelle, agrandir ou resserrer leur sphère, c'est une entreprise analogue à celle d'un médecin qui essaierait d'élever ou d'abaisser de quelques degrés, et pour toute la vie, la force de contraction ordinaire au coeur dans l'état de santé, de précipiter ou de ralentir habituellement le mouvement naturel aux artères, et qui est nécessaire à leur action etc. Nous observerions à ce médecin, que la circulation, la respiration etc. ne sont point sous le domaine de la volonté (Willkür), qu'elles ne peuvent être modifiées par l'homme, sans passer à l'état maladif etc. Faisons la même observation à ceux qui croient qu'on change le caractère, et par-là même *les passions*, puisquecelles-ci sont *un produit de l'action de tous les organes internes*, ou qu'elles y ont au moins spécialement leur siège. Der mit meiner Philosophie vertraute Leser mag sich denken, wie gross meine Freude gewesen ist, als ich in den auf einem ganz andern Felde gewonnenen Ueberzeugungen des der Welt so früh entrissenen, ausserordentlichen Mannes gleichsam die Rechnungsprobe zu den meinigen entdeckte.

Einen speciellen Beleg zu der Wahrheit, dass der Organismus die blosse Sichtbarkeit des Willens ist, giebt uns auch noch die Thatsache, dass wenn Hunde, Katzen, Haushähne, auch wohl noch andere Thiere, im heftigsten Zorn beissen, die Wunde tödtlich werden, ja, wenn von einem Hunde kommend, Hydrophobie im Menschen, den sie traf, hervorbringen kann, ohne dass der Hund toll sei, oder es nachher werde. Denn der äusserste Zorn ist eben nur der entschiedenste und heftigste Wille zur Vernichtung seines Gegenstandes: dies erscheint nun eben darin, dass alsdann augenblicklich der Speichel eine verderbliche, gewissermaassen magisch wirkende Kraft annimmt, und zeugt davon, dass Wille und Organismus in Wahrheit Eins sind. Eben Dies geht auch aus der Thatsache hervor, dass heftiger Aerger der Muttermilch schleunig eine so verderbliche Beschaffenheit geben kann, dass

der Säugling alsbald unter Zuckungen stirbt. (*Most*, Ueber sympathetische Mittel, S. 16.)

*

ANMERKUNG ZU DEM UEBER BICHAT GESAGTEN.

Bichat hat, wie oben dargelegt, einen tiefen Blick in die menschliche Natur gethan und in Folge desselben eine überaus bewunderungswürdige Auseinandersetzung gegeben, welche zu dem Tiefgedachtesten der ganzen Französischen Litteratur gehört. Dagegen tritt jetzt, sechzig Jahre später, plötzlich Herr *Flourens* polemisirend auf, in seiner Schrift „De la vie et de l'intelligence", und entblödet sich nicht, Alles, was *Bichat* über diesen wichtigen und ihm ganz eigenthümlichen Gegenstand zu Tage gefördert hat, ohne Umstände für falsch zu erklären. Und was stellt er gegen ihn ins Feld? Gegengründe? Nein Gegenbehauptungen*) und Auktoritäten, und zwar so unstatthafte, wie wunderliche: nämlich Kartesius — und Gall! — Herr Flourens ist nämlich seines Glaubens ein Kartesianer, und ihm ist, noch im Jahre 1858, *Descartes* „le philosophe par excellence". — Nun ist allerdings Kartesius ein grosser Mann, jedoch nur als Bahnbrecher: an seinen sämmtlichen Dogmen hingegen ist kein wahres Wort; und sich heut zu Tage auf diese als Auktorität zu berufen, ist geradezu lächerlich. Denn im 19. Jahrhundert ist ein Kartesianer in der Philosophie eben Das, was ein Ptolemäianer in der Astronomie, oder ein Stahlianer in der Chemie seyn würde. Für Herrn Flourens nun aber sind die Dogmen des Kartesius Glaubensartikel. Kartesius hat gelehrt: les volontés sont des pensées: also ist es so;

*) „Tout ce qui est relatif à l'entendement appartient à la vie animale", dit Bichat, et jusque-là point de doute; „tout ce qui est relatif aus passions appartient à la vie organique", — et ceci est absolument faux. — So?! — decrevit Florentius magnus.

wenngleich Jeder in seinem Innern fühlt, dass Wollen und Denken verschieden sind, wie weiss und schwarz; daher ich oben im neunzehnten Kapitel Dieses habe ausführlich, gründlich und stets am Leitfaden der Erfahrung darthun und verdeutlichen können. Vor Allem aber giebt es, nach Kartesius, dem Orakel des Herrn Flourens, zwei grundverschiedene Substanzen, Leib und Seele: folglich sagt Herr Flourens, als rechtgläubiger Kartesianer: Le premier point est de séparer, même par les mots, ce qui est du corps de ce qui est de l'âme (I, 72). Er belehrt uns ferner, dass diese âme réside uniquement et exclusivement dans le cerveau (II, 137); von wo aus sie, nach einer Stelle des Kartesius, die spiritus animales als Kouriere nach den Muskeln sendet, selbst jedoch nur vom Gehirn affizirt werden kann, daher die Leidenschaften ihren Sitz (siège) im Herzen, als welches von ihnen alterirt wird, haben, jedoch ihre Stelle (place) im Gehirn. So, so spricht wirklich das Orakel des Herrn Flourens, welcher davon so sehr erbaut ist, dass er es sogar zwei Mal (I, 33, und II, 135) nachbetet, zu unfehlbarer Besiegung des unwissenden *Bichat*, als welcher weder Seele, noch Leib, sondern bloss ein animales und ein organisches Leben kennt, und den er dann hier herablassend belehrt, dass man gründlich unterscheiden müsse die Theile, wo die Leidenschaften ihren *Sitz* haben (siègent), von denen, welche sie *affiziren*. Danach *wirken* also die Leidenschaften an *einer* Stelle, während sie an einer andern *sind*. Körperliche Dinge pflegen nur wo sie sind zu wirken: aber mit so einer immateriellen Seele mag es ein anderes Bewandtniss haben. Was mag überhaupt er und sein Orakel sich bei dieser Unterscheidung von place und siège, von sièger und affecter wohl so eigentlich gedacht haben? — Der Grundirrthum des Herrn Flourens und seines Kartesius entspringt eigentlich daraus, dass sie die Motive, oder Anlässe der Leidenschaften, welche, als Vorstellungen, allerdings im Intellekt, d. i. dem Gehirn, liegen, verwechseln mit den Leidenschaften selbst, die, als Willensbewegungen, im gangen Leibe, welcher (wie wir wissen) der angeschaute Wille selbst

ist, liegen. — Herr Flourens zweite Auktorität ist, wie gesagt, *Gall*. Ich freilich habe am Anfang dieses zwanzigsten Kapitels (und zwar bereits in der frühern Auflage) gesagt: „Der grösste Irrthum in Galls Schädellehre ist, dass er auch für moralische Eigenschaften Organe des Gehirns aufstellt.“ Aber was ich tadle und verwerfe, ist gerade was Herr Flourens lobt und bewundert: denn er trägt ja das les volontés sont des pensées des Kartesius im Herzen. Demgemäss sagt er, S. 144: Le premier service que Gall a rendu à la *physiologie* (?) a été de rammener le moral à l'intellectuel, et de faire voir que les facultés morales et les facultés intellectuelles sont des facultés du même ordre, et de les placer toutes, autant les unes que les autres, uniquement et exclusivement dans le cerveau. Gewissermaassen meine ganze Philosophie, besonders aber das neunzehnte Kapitel dieses Bandes besteht in der Widerlegung dieses Grundirrthums. Herr Flourens hingegen wird nicht müde, eben diesen als eine grosse Wahrheit und den Gall als ihren Entdecker zu preisen: z. B. S. 147: Si j'en étais à classer les services que nous a rendu Gall, je dirais que le premier a été de rammener les qualités morales au cerveau. — S. 153: Le cerveau seul est l'organe de *l'âme*, et de *l'âme* dans toute la plénitude de ses fonctions (man sieht, die Kartesianische einfache *Seele* steckt, als Kern der Sache, noch immer dahinter); il est le siège de toutes les facultés morales, comme de toutes les facultés intellectuelles. — — — Gall a rammené le *moral à l'intellectuel*, il a rammené les qualités morales au même siège, au même organe, que les facultés intellectuelles. — O wie müssen *Bichat* und ich uns schämen vor solcher Weisheit! — Aber, ernstlich zu reden, was kann niederschlagender, oder vielmehr empörender seyn, als das Richtige und Tiefgedachte verworfen und dagegen das Falsche und Verkehrte präkonisirt zu sehen; zu erleben, dass tief verborgene, schwer und spät errungene, wichtige Wahrheiten wieder herabgerissen und der alte, platte, spät besiegte Irrthum abermals an ihre Stelle gesetzt werden soll; ja, fürchten zu müssen, dass durch solches Verfahren

die so schweren Fortschritte des menschlichen Wissens wieder rückgängig gemacht werden! Aber beruhigen wir uns: denn magna est vis veritatis et praevalebit. — Herr Flourens ist unstreitig ein Mann von vielem Verdienst, hat sich jedoch dasselbe hauptsächlich auf dem experimentalen Wege erworben. Nun aber sind gerade die wichtigsten Wahrheiten nicht durch Experimente herauszubringen, sondern allein durch Nachdenken und Penetration. So hat denn auch *Bichat* durch sein Nachdenken und durch seinen Tiefblick hier eine Wahrheit zu Tage gefördert, welche zu denen gehört, die den experimentalen Bemühungen des Herrn Flourens unerreichbar bleiben, selbst wenn er, als ächter und konsequenter Kartesianer, noch hundert Thiere mehr zu Tode martert. Er hätte aber hievon bei Zeiten etwas merken und denken sollen: „Hüte dich, Bock, denn es brennt.“ Nun aber die Vermessenheit und Süffisance, wie nur die mit falschem Dünkel verbundene Oberflächlichkeit sie verleiht, mit der jedoch Herr Flourens einen Denker, wie *Bichat*, durch blosse Gegenbehauptungen, Alte-Weiber-Ueberzeugungen und futile Auktoritäten zu widerlegen, sogar ihn zurechtzuweisen, zu meistern, ja, fast zu verspotten unternimmt, hat ihren Ursprung im Akademienwesen und dessen Fauteuils, auf welchen thronend und sich gegenseitig als illustre confrère begrüssend die Herren gar nicht umhin können, sich den Besten, die je gewesen, gleich zu setzen, sich für Orakel zu halten und demgemäss zu dekretiren, was falsch und was wahr seyn soll. Dies bewegt und berechtigt mich, ein Mal gerade heraus zu sagen, dass die wirklich überlegenen und privilegirten Geister, welche dann und wann ein Mal zur Erleuchtung der übrigen geboren werden, und zu welchen allerdings auch *Bichat* gehört, es „von Gottes Gnaden“ sind und demnach zu den Akademien (in welchen sie meistens nur den einundvierzigsten Fauteuil eingenommen haben) und zu deren illustres confrères sich verhalten wie geborene Fürsten zu den zahlreichen und aus der Menge gewählten Repräsentanten des Volkes. Daher sollte eine geheime Scheu

(a secret awe) die Herren Akademiker warnen, ehe sie sich an einem solchen rieben, — es wäre denn, sie hätten die triftigsten Gründe aufzuweisen, nicht aber blosse Gegenbehauptungen und Berufungen auf placita des Kartesius, als welches heut zu Tage durchaus lächerlich ist.

*

KAPITEL 21.

RÜCKBLICK UND ALLGEMEINERE BETRACHTUNG.

WÄRE nicht, wie die beiden vorhergehenden Kapitel darthun, der *Intellekt* sekundärer Natur; so würde nicht Alles, was ohne denselben, d. h. ohne Dazwischenkunft der Vorstellung, zu Stande kommt, wie z. B. die Zeugung, die Entwickelung und Erhaltung des Organismus, die Heilung der Wunden, der Ersatz oder die vikarirende Ergänzung verstümmelter Theile, die heilbringende Krisis in Krankheiten, die Werke thierischer Kunsttriebe und das Schaffen des Instinkts überhaupt, so unendlich besser und vollkommener ausfallen, als Das, was mit Hülfe des Intellekts geschieht, nämlich alle bewussten und beabsichtigten Leistungen und Werke der Menschen, als welche, gegen jene andern gehalten, blosse Stümperei sind. Ueberhaupt bedeutet *Natur* das ohne Vermittelung des Intellekts Wirkende, Treibende, Schaffende. Dass nun eben dieses identisch sei mit Dem, was wir in uns als *Willen* finden, ist das allgemeine Thema dieses zweiten Buchs, wie auch der Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur". Die Möglichkeit dieser Grunderkenntniss beruht darauf, dass dasselbe *in uns* unmittelbar vom Intellekt, der hier als Selbstbewusstseyn auftritt, beleuchtet wird; sonst wir es eben so wenig in uns, als ausser uns näher kennen lernen würden und ewig vor unerforschlichen Naturkräften stehen bleiben müssten. Die Beihülfe

des *Intellekts* haben wir wegzudenken, wenn wir das Wesen des Willens an sich selbst erfassen und dadurch, so weit es möglich ist, ins Innere der Natur dringen wollen.

Dieserhalb ist, beiläufig gesagt, mein direkter Antipode unter den Philosophen *Anaxagoras;* da er zum Ersten und Ursprünglichen, wovon Alles ausgeht, einen νους, eine Intelligenz, ein Vorstellendes, beliebig annahm, und als der Erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat. Derselben gemäss wäre die Welt früher in der blossen Vorstellung, als an sich selbst vorhanden gewesen; während bei mir der erkenntnisslose *Wille* es ist, der die Realität der Dinge begründet, deren Entwickelung schon sehr weit gediehen seyn muss, ehe es endlich, im animalen Bewusstseyn, zur Vorstellung und Intelligenz kommt; so dass bei mir das Denken als das Allerletzte auftritt. Inzwischen hat, nach dem Zeugniss des Aristoteles (Metaph., I, 4), *Anaxagoras* selbst mit seinem νους nicht viel anzufangen gewusst, sondern ihn nur aufgestellt und dann eben stehen lassen, wie einen gemalten Heiligen am Eingang, ohne zu seinen Entwickelungen der Natur sich desselben zu bedienen, es sei denn in Nothfällen, wann er sich ein Mal nicht anders zu helfen wusste. — Alle Physikotheologie ist eine Ausführung des, der (Anfang dieses Kapitels ausgesprochenen) Wahrheit entgegenstehenden, Irrthums, dass nämlich die vollkommenste Art der Entstehung der Dinge die durch Vermittellung eines *Intellekts* sei. Daher eben schiebt dieselbe aller tiefern Ergründung der Natur einen Riegel vor.

Seit *Sokrates'* Zeit und bis auf die unserige finden wir als einen Hauptgegenstand des unaufhörlichen Disputirens der Philosophen jenes ens rationis, genannt *Seele.* Wir sehen die Meisten die Unsterblichkeit, welches sagen will, die metaphysische Wesenheit, derselben behaupten, Andere jedoch, gestützt auf Tatsachen, welche die gänzliche Abhängigkeit des Intellekts von körperlichen Organen unwidersprechlich darthun, den Widerspruch dagegen unermüdet aufrecht erhalten. Jene *Seele* wurde von Allen und

vor Allem als *schlechthin einfach* genommen: denn gerade hieraus wurde ihr metaphysisches Wesen, ihre Immaterialität und Unsterblichkeit bewiesen; obgleich diese gar nicht ein Mal nothwendig daraus folgt; denn, wenn wir auch die Zerstörung eines geformten Körpers uns nur durch Zerlegung in seine Theile denken können; so folgt daraus nicht, dass die Zerstörung eines einfachen Wesens, von dem wir ohnehin keinen Begriff haben, nicht auf irgend eine andere Art, etwan durch allmäliges Schwinden, möglich sei. Ich hingegen gehe davon aus, dass ich die vorausgesetzte Einfachheit unsers subjektiv bewussten Wesens, oder des Ichs, aufhebe, indem ich nachweise, dass die Aeusserungen, aus welchen man dieselbe folgerte, zwei sehr verschiedene Quellen haben, und dass allerdings der *Intellekt* physisch bedingt, die Funktion eines materiellen Organs, daher von diesem abhängig, und ohne dasselbe so unmöglich sei, wie das Greifen ohne die Hand, dass er demnach zur blossen Erscheinung gehöre und also das Schicksal dieser theile, — dass hingegen der *Wille* an kein specielles Organ gebunden, sondern überall gegenwärtig, überall das eigentlich Bewegende und Bildende, mithin das Bedingende des ganzen Organismus sei, dass er in der That das metaphysische Substrat der gesammten Erscheinung ausmache, folglich nicht, wie der Intellekt, ein Posterius, sondern das Prius derselben, und diese von ihm, nicht er von ihr, abhängig sei. Der Leib aber wird sogar zu einer blossen Vorstellung herabgesetzt, indem er nur die Art ist, wie in der Anschauung des Intellekts, oder Gehirns, der *Wille* sich darstellt. Der *Wille* hingegen, welcher in allen früheren, sonst noch so verschiedenen Systemen als eines der letzten Ergebnisse auftritt, ist bei mir das Allererste. Der *Intellekt* wird, als blosse Funktion des Gehirns, vom Untergang des Leibes mitgetroffen; hingegen keineswegs der *Wille*. Aus dieser Heterogeneität Beider, nebst der sekundären Natur des Intellekts, wird es begreiflich, dass der Mensch, in der Tiefe seines Selbstbewusstseyns, sich ewig und unzerstörbar fühlt, dennoch aber keine Erinnerung, weder a parte ante noch

a parte post, über seine Lebensdauer hinaus haben kann. Ich will hier nicht der Erörterung der wahren Unzerstörbarkeit unsers Wesens, als welche ihre Stelle im vierten Buche hat, vorgreifen, sondern habe nur die Stelle, an welche sie sich knüpft bezeichnen wollen.

Dass nun aber, in einem allerdings einseitigen, jedoch von unserm Standpunkt aus wahren Ausdrucke, der Leib eine blosse Vorstellung genannt wird, beruht darauf, dass ein Daseyn im Raum, als ein ausgedehntes, und in der Zeit, als ein sich änderndes, in Beiden aber durch Kausalnexus näher bestimmtes, nur möglich ist in der *Vorstellung*, als auf deren Formen jene Bestimmungen sämmtlich beruhen, also in einem Gehirn, in welchem demnach ein solches Daseyn als ein objektives, d. h. ein fremdes, auftritt. Daher kann selbst unser eigener Leib diese Art von Daseyn nur in einem Gehirn haben. Denn die Erkenntniss, welche ich von meinem Leibe als einem Ausgedehnten, Raumerfüllenden und Beweglichen habe, ist bloss *mittelbar:* sie ist ein Bild in meinem Gehirn, welches mittelst Sinne und Verstand zu Stande kommt. *Unmittelbar* gegeben ist mir der Leib allein in der Muskelaktion und im Schmerz oder Behagen, welche Beide zunächst und unmittelbar dem Willen angehören. — Das Zusammenbringen aber dieser beiden verschiedenen Erkenntnissweisen meines eigenen Leibes vermittelt nachher die fernere Einsicht, dass alle andern Dinge, welche ebenfalls das beschriebene objektive Daseyn, welches zunächst nur in meinem Gehirn ist, haben, deshalb nicht ausser demselben gar nicht vorhanden seien, sondern ebenfalls *an sich* zuletzt eben Das seyn müssen, was sich dem Selbstbewusstseyn als *Wille* kund giebt.

*

KAPITEL 22 *).

OBJEKTIVE ANSICHT DES INTELLEKTS.

Es giebt zwei von Grund aus verschiedene Betrachtungsweisen des Intellekts, welche auf der Verschiedenheit des Standpunkts beruhen und, so sehr sie auch, in Folge dieser, einander entgegengesetzt sind, dennoch in Uebereinstimmung gebracht werden müssen. — Die eine ist die *subjektive*, welche, von *innen* ausgehend und das *Bewusstseyn* als das Gegebene nehmend, uns darlegt, durch welchen Mechanismus in demselben die Welt sich darstellt, und wie aus den Materialien, welche Sinne und Verstand liefern, sie sich darin aufbaut. Als den Urheber dieser Betrachtungsweise haben wir *Locke* anzusehen: *Kant* brachte sie zu ungleich höherer Vollendung, und ebenfalls ist unser erstes Buch, nebst den Ergänzungen dazu, ihr gewidmet.

Die dieser entgegengesetzte Betrachtungsweise des Intellekts ist die *objektive*, welche von *aussen* anhebt, nicht das eigene Bewusstseyn, sondern die in der äussern Erfahrung gegebenen, sich ihrer selbst und der Welt bewussten Wesen zu ihrem Gegenstande nimmt, und nun untersucht, welches Verhältniss der Intellekt derselben zu ihren übrigen Eigenschaften hat, wodurch er möglich, wodurch er nothwendig geworden, und was er ihnen leistet. Der Standpunkt dieser Betrachtungsweise ist der empirische: sie nimmt die Welt und die darin vorhandenen thierischen Wesen als schlechthin gegeben, indem sie von ihnen ausgeht. Sie ist demnach zunächst zoologisch, anatomisch, physiologisch, und wird erst durch die Verbindung mit jener erstern und von dem dadurch gewonnenen höhern Standpunkt aus philosophisch. Die bis jetzt allein gegebene Grundlage zu ihr verdanken wir den Zootomen und Physiologen, zumeist den Französischen. Besonders ist hier *Cabanis* zu nennen,

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf die letztere Hälfte des §. 27 des ersten Bandes. [S. 172 d. A.]

dessen vortreffliches Werk, Des rapports du physique au moral, auf dem physiologischen Wege, für diese Betrachtungsweise bahnbrechend gewesen ist. Gleichzeitig wirkte der berühmte *Bichat*, dessen Thema jedoch ein viel umfassenderes war. Selbst *Gall* ist hier zu nennen; wenn gleich sein Hauptzweck verfehlt wurde. Unwissenheit und Vorurtheil haben gegen diese Betrachtungsweise die Anklage des Materialismus erhoben; weil dieselbe, sich rein an die Erfahrung halten, die immaterielle Substanz, Seele, nicht kennt. Die neuesten Fortschritte in der Physiologie des Nervensystems, durch *Charles Bell*, *Magendie*, *Marshall Hall* u. a., haben den Stoff dieser Betrachtungsweise ebenfalls bereichert und berichtigt. Eine Philosophie, welche, wie die Kantische, diesen Gesichtspunkt für den Intellekt gänzlich ignorirt, ist einseitig und eben dadurch unzureichend. Sie lässt zwischen unserm philosophischen und unserm physiologischen Wissen eine unübersehbare Kluft, bei der wir nimmermehr Befriedigung finden können.

Obwohl schon Das, was ich in den beiden vorhergegangenen Kapiteln über das Leben und die Thätigkeit des Gehirns gesagt habe, dieser Betrachtungsweise angehört, imgleichen, in der Abhandlung über den Willen in der Natur, alle unter der Rubrik „Pflanzenphysiologie" gegebenen Erörterungen und auch ein Theil der unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" befindlichen ihr gewidmet sind, wird die hier folgende Darlegung ihrer Resultate im Allgemeinen keineswegs überflüssig seyn.

Des grellen Kontrastes zwischen den beiden im Obigen einander entgegengestellten Betrachtungsweisen des Intellekts wird man am lebhaftesten inne werden, wenn man, die Sache auf die Spitze stellend, sich vergegenwärtigt, dass was die eine als besonnenes Denken und lebendiges Anschauen unmittelbar aufnimmt und zu ihrem Stoffe macht, für die andere nichts weiter ist, als die physiologische Funktion eines Eingeweides, des Gehirns; ja, dass man berechtigt ist, zu behaupten, die ganze objektive Welt, so gränzenlos im Raum, so unendlich in der Zeit, so unergründ-

lich in der Vollkommenheit, sei eigentlich nur eine gewisse Bewegung oder Affektion der Breimasse im Hirnschädel. Da frägt man erstaunt: was ist dieses Gehirn, dessen Funktion ein solches Phänomen aller Phänomene hervorbringt? Was ist die Materie, die zu einer solchen Breimasse raffinirt und potenzirt werden kann, dass die Reizung einiger ihrer Partikeln zum bedingenden Träger des Daseyns einer objektiven Welt wird? Die Scheu vor solchen Fragen trieb zur Hypostase der einfachen Substanz einer immateriellen Seele, die im Gehirn bloss wohnte. Wir sagen unerschrocken: auch diese Breimasse ist, wie jeder vegetabilische oder animalische Theil, ein organisches Gebilde, gleich allen ihren geringeren Anverwandten, in der schlechtern Behausung der Köpfe unserer unvernünftigen Brüder, bis zum geringsten, kaum noch apprehendirenden, herab; jedoch ist jene organische Breimasse das letzte Produkt der Natur, welches alle übrigen schon voraussetzt. An sich selbst aber und ausserhalb der Vorstellung ist auch das Gehirn, wie alles Andere, *Wille. Denn Für-ein-Anderes-daseyn ist vorgestelltwerden, ansichseyn ist wollen:* hierauf eben beruht es, dass wir auf dem rein *objektiven* Wege nie zum Innern der Dinge gelangen; sondern, wenn wir von aussen und empirisch ihr Inneres zu finden versuchen, dieses Innere, unter unsern Händen, stets wieder zu einem Aeussern wird, — das Mark des Baumes, so gut wie seine Rinde, das Herz des Thieres, so gut wie sein Fell, die Keimhaut und der Dotter des Eies, so gut wie seine Schaale. Hingegen auf dem *subjektiven* Wege ist das Innere uns jeden Augenblick zugänglich: da finden wir es als den *Willen* zunächst in uns selbst, und müssen, am Leitfaden der Analogie mit unserm eigenen Wesen, die übrigen enträthseln können, indem wir zu der Einsicht gelangen, dass ein Seyn an sich, unabhängig vom Erkanntwerden, d. h. Sichdarstellen in einem Intellekt, nur als ein *Wollen* denkbar ist.

Gehen wir nun, in der *objektiven* Auffassung des Intellekts, so weit wir irgend können, zurück; so werden wir finden, dass die Nothwendigkeit oder das

Bedürfniss der *Erkenntniss überhaupt* entsteht aus der Vielheit und dem *getrennten* Daseyn der Wesen, also aus der Individuation. Denn denkt man sich, es sei nur *ein einziges* Wesen vorhanden; so bedarf ein solches keiner Erkenntniss; weil nichts da ist, was von ihm selbst verschieden wäre, und dessen Daseyn es daher erst mittelbar, durch Erkenntniss, d. h. Bild und Begriff in sich aufzunehmen hätte. Es wäre eben *selbst* schon Alles in Allem, mithin bliebe ihm nichts zu erkennen, d. h. nichts Fremdes, das als Gegenstand, Objekt, aufgefasst werden könnte, übrig. Bei der Vielheit der Wesen hingegen befindet jedes Individuum sich in einem Zustande der Isolation von allen übrigen, und daraus entsteht die Nothwendigkeit der Erkenntniss. Das Nervensystem, mittelst dessen das thierische Individuum zunächst sich seiner selbst bewusst wird, ist durch seine Haut begränzt; jedoch, im Gehirn bis zum Intellekt gesteigert, überschreitet es diese Gränze, mittelst seiner Erkenntnissform der Kausalität, und so entsteht ihm die Anschauung als ein Bewusstseyn *anderer* Dinge, als ein Bild von Wesen in Raum und Zeit, die sich verändern, gemäss der Kausalität. — In diesem Sinne wäre es richtiger zu sagen: „nur das Verschiedene wird vom Verschiedenen erkannt", als wie *Empedokles* sagte, „nur das Gleiche vom Gleichen", welches ein gar schwankender und vieldeutiger Satz war; obgleich sich auch wohl Gesichtspunkte fassen lassen, von welchen aus er wahr ist; wie, beiläufig gesagt, schon der des *Helvetius*, wenn er so schön wie treffend bemerkt: Il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit: c'est une corde qui ne frémit qu'à l'unison; — welches zusammentrifft mit dem Xenophanischen σοφον ειναι δει τον επιγνωσομενον τον σοφον (sapientem esse oportet eum, qui sapientem agniturus sit), und ein grosses Herzeleid ist. — Nun aber wieder von der andern Seite wissen wir; dass, umgekehrt, die Vielheit des Gleichartigen erst möglich wird durch Zeit und Raum, also durch die Formen unserer Erkenntniss. Der Raum entsteht erst, indem das erkennende Subjekt nach aussen sieht: er ist die Art und Weise, wie das Subjekt etwas als

von sich verschieden auffasst. Soeben aber sahen wir die Erkenntniss überhaupt durch Vielheit und Verschiedenheit bedingt. Also die Erkenntniss und die Vielheit, oder Individuation, stehen und fallen mit einander, indem sie sich gegenseitig bedingen. — Hieraus ist zu schliessen, dass jenseit der Erscheinung, im Wesen an sich aller Dinge, welchem Zeit und Raum, und deshalb auch die Vielheit, fremd seyn muss, auch keine Erkenntniss vorhanden sein kann. Ein „Erkennen der Dinge an sich", im strengsten Sinne des Worts, wäre demnach schon darum unmöglich, weil wo das Wesen an sich der Dinge anfängt, das Erkennen wegfällt, und alle Erkenntniss schon grundwesentlich bloss auf Erscheinungen geht. Denn sie entspringt aus einer Beschränkung, durch welche sie nöthig gemacht wird, um die Schranken zu erweitern.

Für die objektive Betrachtung ist das Gehirn die Efflorescenz des Organismus; daher erst wo dieser seine höchste Vollkommenheit und Komplikation erlangt hat, es in seiner grössten Entwickelung auftritt. Den Organismus aber haben wir im vorhergehenden Kapitel als die Objektivation des Willens kennen gelernt: zu dieser muss daher auch das Gehirn, als sein Theil gehören. Ferner habe ich daraus, dass der Organismus nur die Sichtbarkeit des Willens, also an sich dieser selbst ist, abgeleitet, dass jede Affektion des *Organismus* zugleich und unmittelbar den *Willen* affizirt, d. h. angenehm oder schmerzlich empfunden wird. Jedoch tritt, durch die Steigerung der Sensibilität, bei höherer Entwickelung des Nervensystems, die Möglichkeit ein, dass in den edleren, d. h. den *objektiven* Sinnesorganen (Gesicht, Gehör) die ihnen angemessenen, höchst zarten Affektionen empfunden werden, ohne an sich selbst und unmittelbar den Willen zu affiziren, d. h. ohne schmerzlich oder angenehm zu sein, dass sie mithin als an sich gleichgültige, bloss *wahrgenommene* Empfindungen ins Bewusstseyn treten. Im Gehirn erreicht nun aber diese Steigerung der Sensibilität einen so hohen Grad, dass auf empfangene Sinneseindrücke sogar eine Reaktion entsteht, welche

nicht unmittelbar vom Willen ausgeht, sondern zunächst eine Spontaneität der Verstandesfunktion ist, als welche von der unmittelbar wahrgenommenen Sinnesempfindung den Uebergang zu deren *Ursache* macht, wodurch, indem dabei das Gehirn zugleich die Form des Raumes hervorbringt, die Anschauung eines *äussern Objektes* entsteht. Man kann daher den Punkt, wo von der Empfindung auf der Retina, welche noch eine blosse Affektion des Leibes und insofern des Willens ist, der Verstand den Uebergang macht zur *Ursache* jener Empfindung, die er mittelst seiner Form des Raumes als ein Aeusseres und von der eigenen Person Verschiedenes projiciert — als die Gränze betrachten zwischen der Welt als Wille und der Welt als Vorstellung, oder auch als die Geburtsstätte dieser letzteren. Beim Menschen geht nun aber die, in letzter Instanz freilich doch vom Willen verliehene, Spontaneität der Gehirnthätigkeit noch weiter, als zur blossen *Anschauung* und unmittelbaren Auffassung der Kausalverhältnisse; nämlich bis zum Bilden abstrakter Begriffe aus jenen Anschauungen, und zum Operiren mit diesen, d. h. zum *Denken*, als worin seine *Vernunft* besteht. Die *Gedanken* sind daher von den Affektionen des Leibes, welche, weil dieser die Objektivation des Willens ist, selbst in den Sinnesorganen, durch Steigerung, sogleich in Schmerz übergehen können, am entferntesten. Vorstellung und Gedanke können, dem Gesagten zufolge, auch als die Efflorescenz des Willens angesehen werden, sofern sie aus der höchsten Vollendung und Steigerung des Organismus entspringen, dieser aber, an sich selbst und ausserhalb der Vorstellung, der *Wille* ist. Allerdings setzt, in meiner Erklärung, das Daseyn des Leibes die Welt der Vorstellung voraus, sofern auch er, als Körper oder reales Objekt, nur in ihr ist, und andererseits setzt die Vorstellung selbst eben so sehr den Leib voraus; da sie nur durch die Funktion eines Organs desselben entsteht. Das der ganzen Erscheinung zum Grunde Liegende, das allein an sich selbst Seiende und Ursprüngliche darin, ist ausschliesslich der *Wille*: denn er ist es, welcher eben durch diesen Process die Form

der *Vorstellung* annimmt, d. h. in das sekundäre Daseyn einer gegenständlichen Welt, oder die Erkennbarkeit, eingeht. — Die Philosophen vor *Kant*, wenige ausgenommen, haben die Erklärung des Hergangs unsers Erkennens von der verkehrten Seite angegriffen. Sie gingen nämlich dabei aus von einer sogenannten Seele, einem Wesen, dessen innere Natur und eigenthümliche Funktion im Denken bestände, und zwar ganz eigentlich im abstrakten Denken, mit blossen Begriffen, die ihr um so vollkommener angehörten, als sie von aller Anschaulichkeit ferner lagen. (Hier bitte ich, die Anmerkung am Ende des §. 6 meiner Preisschrift über das Fundament der Moral nachzusehen.) Diese Seele sei unbegreiflicher Weise in den Leib geraten, woselbst sie in ihrem reinen Denken nur Störungen erleide, schon durch die Sinneseindrücke und Anschauungen, noch mehr durch die Gelüste, welche diese erregen, endlich durch die Affekte, ja Leidenschaften, zu welchen wieder diese sich entwickeln; während das selbsteigene und ursprüngliche Element dieser Seele lauteres, abstraktes Denken sei, welchem überlassen sie nur Universalia, angeborene Begriffe und aeternas veritates zu ihren Gegenständen habe und alles Anschauliche tief unter sich liegen lasse. Daher stammt denn auch die Verachtung, mit welcher noch jetzt von den Philosophieprofessoren die „Sinnlichkeit" und das „Sinnliche" erwähnt, ja, zur Hauptquelle der Immoralität gemacht werden; während gerade die Sinne, da sie im Verein mit den apriorischen Funktionen des Intellekts, die *Anschauung* hervorbringen, die lautere und unschuldige Quelle aller unserer Erkenntnisse sind, von welcher alles Denken seinen Gehalt erst erborgt. Man könnte wahrlich glauben, jene Herren dächten bei der Sinnlichkeit stets nur an den vorgeblichen sechsten Sinn der Franzosen. — Besagtermaassen also machte man, beim Process des Erkennens, das allerletzte Produkt desselben, das abstrakte Denken, zum Ersten und Ursprünglichen, griff demnach, wie gesagt, die Sache am verkehrten Ende an. — Wie nun, meiner Darstellung zufolge, der Intellekt aus dem Organismus

und dadurch aus dem Willen entspringt, mithin ohne diesen nicht seyn könnte; so fände er ohne ihn auch keinen Stoff und Beschäftigung: weil alles Erkennbare eben nur die Objektivation des Willens ist.

Aber nicht nur die Anschauung der Aussenwelt, oder das Bewusstseyn anderer Dinge, ist durch das Gehirn und seine Funktionen bedingt, sondern auch das Selbstbewusstseyn. Der Wille an sich selbst ist bewusstlos und bleibt es im grössten Theile seiner Erscheinungen. Die sekundäre Welt der Vorstellung muss hinzutreten, damit er sich seiner bewusst werde; wie das Licht erst durch die es zurückwerfenden Körper sichtbar wird und ausserdem sich wirkungslos in die Finsternis verliert. Indem der Wille, zum Zweck der Auffassung seiner Beziehungen zur Aussenwelt, im thierischen Individuo, ein Gehirn hervorbringt, entsteht erst in diesem das Bewusstseyn des eigenen Selbst, mittelst des Subjekts des Erkennens, welches die Dinge als daseiend, das Ich als wollend auffasst. Nämlich die im Gehirn aufs Höchste gesteigerte, jedoch in die verschiedenen Theile desselben ausgebreitete Sensibilität muss zuvörderst alle Strahlen ihrer Thätigkeit zusammenbringen, sie gleichsam in einen Brennpunkt koncentriren, der jedoch nicht, wie bei Hohlspiegeln, nach aussen, sondern, wie bei Konvexspiegeln, nach innen fällt: mit diesem Punkte nun beschreibt sie zunächst die Linie der Zeit, auf der daher Alles, was sie vorstellt, sich darstellen muss und welche die erste nnd wesentlichste Form alles Erkennens, oder die Form des innern Sinnes ist. Dieser Brennpunkt der gesammten Gehirnthätigkeit ist Das, was *Kant* die synthetische Einheit der Apperception nannte: erst mittelst desselben wird der Wille sich seiner selbst bewusst, indem dieser Fokus der Gehirnthätigkeit, oder das Erkennende, sich mit seiner eigenen Basis, daraus er entsprungen, dem Wollenden, als identisch auffasst und so das Ich entsteht. Dieser Fokus der Gehirnthätigkeit bleibt dennoch zunächst ein blosses Subjekt des Erkennens und als solches fähig, der kalte und antheilslose Zuschauer, der blosse Lenker und Berather des Willens zu seyn, wie auch,

ohne Rücksicht auf diesen und sein Wohl oder Weh, die Aussenwelt rein objektiv aufzufassen. Aber sobald er sich nach innen richtet, erkennt er als die Basis seiner eigenen Erscheinung den Willen, und fliesst daher mit diesem in das Bewusstseyn eines Ich zusammen. Jener Brennpunkt der Gehirnthätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntniss) ist, als untheilbarer Punkt, zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein blosser Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirekt, gleichsam durch Reflex, von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehen werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Dieses *erkennende* und bewusste Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst, und hat, wie jenes, nur eine bedingte, ja eigentlich bloss scheinbare Realität. Weit entfernt, das schlechthin Erste zu seyn (wie z. B. *Fichte* lehrte), ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen. — Ich gebe zu, dass alles hier Gesagte doch eigentlich nur Bild und Gleichniss, auch zum Theil hypothetisch sei: allein wir stehen bei einem Punkte, bis zu welchem kaum die Gedanken, geschweige die Beweise reichen. Ich bitte daher, es mit dem zu vergleichen, was ich im zwanzigten Kapitel über diesen Gegenstand ausführlich beigebracht habe.

Obgleich nun das Wesen an sich jedes Daseienden in seinem Willen besteht, und die Erkenntniss, nebst dem Bewusstseyn, nur als ein Sekundäres, auf den höheren Stufen der Erscheinung hinzukommt; so finden wir doch, dass der Unterschied, den die Anwesenheit und der verschiedene Grad des Bewusstseyns und Intellekts zwischen Wesen und Wesen setzt, überaus gross und folgenreich ist. Das subjektive Daseyn der Pflanze müssen wir uns denken als ein schwaches Analogon, einen blossen Schatten von Behagen und Unbehagen: und selbst in diesem äusserst schwachen Grade weiss die Pflanze allein von sich, nicht von irgend etwas ausser ihr. Hingegen schon das ihr am

nächsten stehende, unterste Thier ist durch gesteigerte und genauer specificirte Bedürfnisse veranlasst, die Sphäre seines Daseyns über die Gränze seines Leibes hinaus zu erweitern. Dies geschieht durch die Erkenntniss: es hat eine dumpfe Wahrnehmung seiner nächsten Umgebung, aus welcher ihm Motive für sein Thun, zum Zweck seiner Erhaltung, erwachsen. Hiedurch tritt sonach das *Medium der Motive* ein: und dieses ist — die in Zeit und Raum objektiv dastehende Welt, die *Welt als Vorstellung;* so schwach, dumpf und kaum dämmernd auch dieses erste und niedrigste Exemplar derselben seyn mag. Aber deutlicher und immer deutlicher, immer weiter und immer tiefer, prägt sie sich aus, in dem Maasse, wie in der aufsteigenden Reihe thierischer Organisationen das Gehirn immer vollkommener producirt wird. Diese Steigerung der Gehirnentwickelung, also des Intellekts und der Klarheit der Vorstellung, auf jeder dieser immer höheren Stufen, wird aber herbeigeführt durch das sich immer mehr erhöhende und komplicirende *Bedürfniss* dieser Erscheinungen des Willens. Dieses muss immer erst den Anlass dazu geben: denn ohne Noth bringt die Natur (d. h. der in ihr sich objektivirende Wille) nichts, am wenigsten die schwierigste ihrer Produktionen, ein vollkommeneres Gehirn hervor; in Folge ihrer lex parsimoniae: natura nihil agit frustra et nihil facit supervacaneum. Jedes Thier hat sie ausgestattet mit den Organen, die zu seiner Erhaltung, den Waffen, die zu seinem Kampfe nothwendig sind; wie ich dies in der Schrift „Vom Willen in der Natur" unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie" ausführlich dargestellt habe: nach dem nämlichen Maassstabe daher ertheilte sie jedem das wichtigste der nach aussen gerichteten Organe, das Gehirn, mit seiner Funktion, dem Intellekt. Je komplicirter nämlich, durch höhere Entwickelung, seine Organisation wurde, desto mannigfaltiger und specieller bestimmt wurden auch seine Bedürfnisse, folglich desto schwieriger und von der Gelegenheit abhängiger die Herbeischaffung des sie Befriedigenden. Da bedurfte es also eines weitern Gesichtskreises, einer genauern Auffassung, einer rich-

tigern Unterscheidung der Dinge in der Aussenwelt, in allen ihren Umständen und Beziehungen. Demgemäss sehen wir die Vorstellungskräfte und ihre Organe, Gehirn, Nerven und Sinneswerkzeuge, immer vollkommener hervortreten, je höher wir in der Stufenleiter der Thiere aufwärts gehen: und in dem Maasse, wie das Cerebralsystem sich entwickelt, stellt sich die Aussenwelt immer deutlicher, vielseitiger, vollkommener, im Bewusstseyn dar. Die Auffassung derselben erfordert jetzt immer mehr Aufmerksamkeit, und zuletzt in dem Grade, dass bisweilen ihre Beziehung auf den Willen momentan aus den Augen verloren werden muss, damit sie desto reiner und richtiger vor sich gehe. Ganz entschieden tritt dies erst beim Menschen ein: bei ihm allein findet eine *reine Sonderung des Erkennens vom Wollen* Statt. Dies ist ein wichtiger Punkt, den ich hier bloss berühre, um seine Stelle zu bezeichnen und weiter unten ihn wieder aufnehmen zu können. — Aber auch diesen letzten Schritt in der Ausdehnung und Vervollkommnung des Gehirns, und damit in der Erhöhung der Erkenntnisskräfte, thut die Natur, wie alle übrigen, bloss in Folge der erhöhten *Bedürfnisse*, also zum Dienste des *Willens*. Was dieser im Menschen bezweckt und erreicht, ist zwar im Wesentlichen das Selbe und nicht mehr, als was auch im Thiere sein Ziel ist: Ernährung und Fortpflanzung. Aber durch die Organisation des Menschen wurden die Erfordernisse zur Erreichung jenes Ziels so sehr vermehrt, gesteigert und specificirt, dass, zur Erreichung des Zwecks, eine ungleich beträchtlichere Erhöhung des Intellekts, als die bisherigen Stufen darboten, nothwenig, oder wenigstens das leichteste Mittel war. Da nun aber der Intellekt, seinem Wesen zufolge, ein Werkzeug von höchst vielseitigem Gebrauch und auf die verschiedenartigsten Zwecke gleich anwendbar ist; so konnte die Natur, ihrem Geist der Sparsamkeit getreu, alle Forderungen der so mannigfach gewordenen Bedürfnisse nunmehr ganz allein durch ihn decken: daher stellte sie den Menschen ohne Bekleidung, ohne natürliche Schutzwehr, oder Angriffswaffe, ja mit verhältnissmässig

geringer Muskelkraft, bei grosser Gebrechlichkeit und geringer Ausdauer gegen widrige Einflüsse und Mangel hin, im Verlass auf jenes eine grosse Werkzeug, zu welchem sie nur noch die Hände, von der nächsten Stufe unter ihm, dem Affen, beizubehalten hatte. Durch den also hier auftretenden überwiegenden Intellekt ist aber nicht nur die Auffassung der Motive, die Mannigfaltigkeit derselben und überhaupt der Horizont der Zwecke unendlich vermehrt, sondern auch die Deutlichkeit, mit welcher der Wille sich *seiner selbst* bewusst wird, aufs höchste gesteigert, in Folge der eingetretenen Klarheit des ganzen Bewusstseyns, welche, durch die Fähigkeit des abstrakten Erkennens unterstützt, jetzt bis zur vollkommenen Besonnenheit geht. Dadurch aber, wie auch durch die als Träger eines so erhöhten Intellekts nothwendig vorausgesetzte Vehemenz des Willens, ist eine Erhöhung aller *Affekte* eingetreten, ja die Möglichkeit der *Leidenschaften*, welche das Thier eigentlich nicht kennt. Denn die Heftigkeit des Willens hält mit der Erhöhung der Intelligenz gleichen Schritt, eben weil diese eigentlich immer aus den gesteigerten Bedürfnissen und dringendern Forderungen des Willens entspringt: zudem aber unterstützen beide sich wechselseitig. Die Heftigkeit des Charakters nämlich hängt zusammen mit grösserer Energie des Herzschlags und Blutumlaufs, welche physisch die Thätigkeit des Gehirns erhöht. Andererseits wieder erhöht die Klarheit der Intelligenz, mittelst der lebhafteren Auffassung der äussern Umstände, die durch diese hervorgerufenen Affekte. Daher z. B. lassen junge Kälber sich ruhig auf einen Wagen packen und fortschleppen: junge Löwen aber, wenn nur von der Mutter getrennt, bleiben fortwährend unruhig und brüllen unablässig, vom Morgen bis zum Abend; Kinder, in einer solchen Lage, würden sich fast zu Tode schreien und quälen. Die Lebhaftigkeit und Heftigkeit des Affen steht mit seiner schon sehr entwickelten Intelligenz in genauer Verbindung. Auf eben diesem Wechselverhältniss beruht es, dass der Mensch überhaupt viel grösserer Leiden fähig ist, als das Thier; aber auch grösserer

Freudigkeit, in den befriedigten und frohen Affekten. Eben so macht der erhöhte Intellekt ihm die Langeweile fühlbarer, als dem Thier, wird aber auch, wenn er individuell sehr vollkommen ist, zu einer unerschöpflichen Quelle der Kurzweil. Im Ganzen also verhält sich die Erscheinung des Willens im Menschen zu der im Thier der obern Geschlechter wie ein angeschlagener Ton zu seiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegegriffenen Quinte. Aber auch zwischen den verschiedenen Thierarten sind die Unterschiede des Intellekts und dadurch des Bewusstseyns gross und endlos abgestuft. Das blosse Analogon von Bewusstseyn, welches wir noch der Pflanze zuschreiben müssen, wird sich zu dem noch viel dumpferen subjektiven Wesen eines unorganischen Körpers ungefähr verhalten wie das Bewusstseyn des untersten Thieres zu jenem quasi Bewusstseyn der Pflanze. Man kann sich die zahllosen Abstufungen im Grade des Bewusstseyns veranschaulichen unter dem Bilde der verschiedenen Geschwindigkeit, welche die vom Centro ungleich entfernten Punkte einer drehenden Scheibe haben. Aber das richtigste, ja, wie unser drittes Buch lehrt, das natürliche Bild jener Abstufung liefert die Tonleiter, in ihrem ganzen Umfang, vom tiefsten noch hörbaren bis zum höchsten Ton. Nun aber ist es der Grad des Bewusstseyns, welcher den Grad des Daseyns eines Wesens bestimmt. Denn alles unmittelbare Daseyn ist ein subjektives: das objektive Daseyn ist im Bewusstseyn eines Andern vorhanden, also nur für dieses, mithin ganz mittelbar. Durch den Grad des Bewusstseyns sind die Wesen so verschieden, wie sie durch den Willen gleich sind, sofern dieser das Gemeinsame in ihnen allen ist.

Was wir aber jetzt zwischen Pflanze und Thier, und dann zwischen den verschiedenen Thiergeschlechtern betrachtet haben, findet auch noch zwischen Mensch und Mensch Statt. Auch hier nämlich begründet das Sekundäre, der Intellekt, mittelst der von ihm abhängigen Klarheit des Bewusstseyns und Deutlichkeit des Erkennens, einen fundamentalen und unabsehbar grossen Unterschied in der ganzen Weise

des Daseyns, und dadurch im Grade desselben. Je höher gesteigert das Bewusstseyn ist, desto deutlicher und zusammenhängender die Gedanken, desto klärer die Anschauungen, desto inniger die Empfindungen. Dadurch gewinnt Alles mehr Tiefe: die Rührung, die Wehmuth, die Freude und der Schmerz. Die gewöhnlichen Flachköpfe sind nicht ein Mal rechter Freude fähig: sie leben in Dumpfheit dahin. Während dem Einen sein Bewusstseyn nur das eigene Daseyn, nebst den Motiven, welche zum Zweck der Erhaltung und Erheiterung desselben apprehendirt werden müssen, in einer dürftigen Auffassung der Aussenwelt vergegenwärtigt, ist es dem Andern eine camera obscura, in welcher sich der Makrokosmos darstellt:

„Er fühlet, dass er eine kleine Welt
In seinem Gehirne brütend hält,
Dass die fängt an zu wirken und zu leben,
Dass er sie gerne möchte von sich geben."

Die Verschiedenheit der ganzen Art des Daseyns, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwischen Mensch und Mensch feststellen, ist so gross, dass die zwischen König und Tagelöhner dagegen gering erscheint. Und auch hier ist, wie bei den Thiergeschlechtern, ein Zusammenhang zwischen der Vehemenz des Willens und der Steigerung des Intellekts nachweisbar. Genie ist durch ein leidenschaftliches Temperament bedingt, und ein phlegmatisches Genie ist undenkbar: es scheint, dass ein überaus heftiger, also gewaltig verlangender Wille daseyn musste, wenn die Natur einen abnorm erhöhten Intellekt, als jenem angemessen, dazugeben sollte; während die bloss physische Rechenschaft hierüber auf die grössere Energie, mit der die Arterien des Kopfes das Gehirn bewegen und die Turgescenz desselben vermehren, hinweist. Freilich aber ist die Quantität, Qualität und Form des Gehirns selbst die andere und ungleich seltenere Bedingung des Genies. Andererseits sind die Phlegmatici in der Regel von sehr mittelmässigen Geisteskräften: und eben so stehen die nördlichen, kaltblütigen und phlegmatischen Völker,

im Allgemeinen, den südlichen, lebhaften und leidenschaftlichen an Geist merklich nach; obgleich, wie *Bako**) überaus treffend bemerkt hat, wenn ein Mal ein Nordländer von der Natur hochbegabt wird, dies alsdann einen Grad erreichen kann, bis zu welchem kein Südländer je gelangt. Demnach ist es so verkehrt als gewöhnlich, zum Maassstab der Vergleichung der Geisteskräfte verschiedener Nationen die grossen Geister derselben zu nehmen: denn das heisst, die Regel durch die Ausnahmen begründen wollen. Vielmehr ist es die grosse Pluralität jeder Nation, die man zu betrachten hat: denn eine Schwalbe macht keinen Sommer. — Noch ist hier zu bemerken, dass eben die Leidenschaftlichkeit, welche Bedingung des Genies ist, mit seiner lebhaften Auffassung der Dinge verbunden, im praktischen Leben, wo der Wille ins Spiel kommt, zumal bei plötzlichen Ereignissen, eine so grosse Aufregung der Affekte herbeiführt, dass sie den Intellekt stört und verwirrt; während der Phlegmatikus auch dann noch den vollen Gebrauch seiner, wenngleich viel geringern, Geisteskräfte behält und damit alsdann viel mehr leistet, als das grösste Genie vermag. Sonach begünstigt ein leidenschaftliches Temperament die ursprüngliche Beschaffenheit des Intellekts, ein phlegmatisches aber dessen Gebrauch. Deshalb ist das eigentliche Genie durchaus nur zu theoretischen Leistungen, als zu welchen es seine Zeit wählen und abwarten kann; welches gerade die seyn wird, wo der Wille gänzlich ruht und keine Welle den reinen Spiegel der Weltauffassung trübt; hingegen ist zum praktischen Leben das Genie ungeschickt und unbrauchbar, daher auch meistens unglücklich. In diesem Sinn ist *Goethe's* Tasso gedichtet. Wie nun das eigentliche Genie auf der *absoluten* Stärke des Intellekts beruht, welche durch eine ihr entsprechende, übermässige Heftigkeit des Gemüths erkauft werden muss; so beruht hingegen die grosse Ueberlegenheit im praktischen Leben, welche Feldherren und Staatsmänner macht, auf der *relativen* Stärke des Intellekts, nämlich auf dem höchsten Grad desselben, der ohne eine zu

*) De augm. scient., L. VI, c. 3.

grosse Erregbarkeit der Affekte, nebst zu grosser Heftigkeit des Charakters erreicht werden kann und daher auch im Sturm noch Stand hält. Viel Festigkeit des Willens und Unerschütterlichkeit des Gemüths, bei einem tüchtigen und feinen Verstande, reicht hier aus; und was darüber hinausgeht, wirkt schädlich: denn die zu grosse Entwickelung der Intelligenz steht der Festigkeit des Charakters und Entschlossenheit des Willens geradezu im Wege. Deshalb ist auch diese Art der Eminenz nicht so abnorm und ist hundert Mal weniger selten, als jene andere: demgemäss sehen wir grosse Feldherrn und grosse Minister zu allen Zeiten, sobald nur die äussern Umstände ihrer Wirksamkeit günstig sind, auftreten. Grosse Dichter und Philosophen hingegen lassen Jahrhunderte auf sich warten: doch kann die Menschheit auch an diesem seltenen Erscheinen derselben sich genügen lassen; da ihre Werke bleiben und nicht bloss für die Gegenwart da sind, wie die Leistungen jener Anderen. — Dem oben erwähnten Gesetze der Sparsamkeit der Natur ist es auch völlig gemäss, dass sie die geistige Eminenz überhaupt höchst Wenigen, und das Genie nur als die seltenste aller Ausnahmen ertheilt, den grossen Haufen des Menschengeschlechts aber mit nicht mehr Geisteskräften ausstattet, als die Erhaltung des Einzelnen und der Gattung erfordert. Denn die grossen und, durch ihre Befriedigung selbst, sich beständig vermehrenden Bedürfnisse des Menschengeschlechts machen es nothwendig, dass der bei weitem grösste Theil desselben sein Leben mit grob körperlichen und ganz mechanischen Arbeiten zubringt: wozu sollte nun diesem ein lebhafter Geist, eine glühende Phantasie, ein subtiler Verstand, ein tief eindringender Scharfsinn nutzen? Dergleichen würde die Leute nur untauglich und unglücklich machen. Daher also ist die Natur mit dem kostbarsten aller ihrer Erzeugnisse am wenigsten verschwenderisch umgegangen. Von diesem Gesichtspunkt aus sollte man auch, um nicht unbillig zu urtheilen, seine Erwartungen von den geistigen Leistungen der Menschen überhaupt feststellen und z. B. auch Gelehrte, da in der Regel bloss äussere

Veranlassungen sie zu solchen gemacht haben, zunächst betrachten als Männer, welche die Natur eigentlich zum Ackerbau bestimmt hatte: ja, selbst Philosophieprofessoren sollte man nach diesem Maassstabe abschätzen und wird dann ihre Leistungen allen billigen Erwartungen entsprechend finden. — Beachtenswerth ist es, dass im Süden, wo die Noth des Lebens weniger schwer auf dem Menschengeschlechte lastet und mehr Musse gestattet, auch die geistigen Fähigkeiten, selbst der Menge, sogleich regsamer und feiner werden. — Physiologisch merkwürdig ist, dass das Uebergewicht der Masse des Gehirns über die des Rückenmarks und der Nerven, welches nach *Sömmering's* scharfsinniger Entdeckung, den wahren nächsten Maassstab für den Grad der Intelligenz, sowohl in den Thiergeschlechtern, als in den menschlichen Individuen, abgiebt, zugleich die unmittelbare Beweglichkeit, die Agilität der Glieder vermehrt; weil, durch die grosse Ungleichheit des Verhältnisses, die Abhängigkeit aller motorischen Nerven vom Gehirn entschiedener wird; wozu wohl noch kommt, dass an der qualitativen Vollkommenheit des grossen Gehirns auch die des kleinen, dieses nächsten Lenkers der Bewegungen Theil nimmt; durch Beides also alle willkürlichen Bewegungen grössere Leichtigkeit, Schnelle und Behändigkeit gewinnen, und durch die Koncentration des Ausgangspunktes aller Aktivität Das entsteht, was *Lichtenberg* an *Garrick* lobt: „dass er allgegenwärtig in den Muskeln seines Körpers schien". Daher deutet Schwerfälligkeit im Gange des Körpers auf Schwerfälligkeit im Gange der Gedanken und wird, so gut wie Schlaffheit der Gesichtszüge und Stumpfheit des Blicks, als ein Zeichen von Geistlosigkeit betrachtet, sowohl an Individuen, wie an Nationen. Ein anderes Symptom des angeregten physiologischen Sachverhältnisses ist der Umstand, dass viele Leute, sobald ihr Gespräch mit ihrem Begleiter anfängt einigen Zusammenhang zu gewinnen, sogleich stillstehen müssen; weil nämlich ihr Gehirn, sobald es ein Paar Gedanken an einander zu haken hat, nicht mehr so viel Kraft übrig behält, wie erforderlich ist, um durch die mo-

torischen Nerven die Beine in Bewegung zu erhalten: so knapp ist bei ihnen Alles zugeschnitten.

Aus dieser ganzen objektiven Betrachtung des Intellekts und seines Ursprungs geht hervor, dass derselbe zur Auffassung der Zwecke, auf deren Erreichung das individuelle Leben und die Fortpflanzung desselben beruht, bestimmt ist, keineswegs aber das vom Erkennenden unabhängig vorhandene Wesen an sich der Dinge und der Welt wiederzugeben. Was der Pflanze die Empfänglichkeit für das Licht ist, in Folge derer sie ihr Wachsthum der Richtung desselben entgegen lenkt, das Selbe ist, der Art nach, die Erkenntniss des Thieres, ja, auch des Menschen, wenn gleich, dem Grade nach, in dem Maasse gesteigert, wie die Bedürfnisse jedes dieser Wesen es heischen. Bei ihnen allen bleibt die Wahrnehmung ein blosses Innewerden ihrer Relation zu andern Dingen, und ist keineswegs bestimmt, das eigentliche, schlechthin reale Wesen dieser im Bewusstseyn des Erkennenden noch ein Mal darzustellen. Vielmehr ist der Intellekt, als aus dem Willen stammend, auch nur zum Dienste dieses, also zur Auffassung der Motive, bestimmt: darauf ist er eingerichtet, mithin von durchaus praktischer Tendenz. Dies gilt auch insofern, als wir die metaphysische Bedeutung des Lebens als eine ethische begreifen: denn auch in diesem Sinne finden wir den Menschen nur zum Behufe seines Handelns erkennend. Ein solches, ausschliesslich zu praktischen Zwecken vorhandenes Erkenntnissvermögen wird, seiner Natur nach, stets nur die Relationen der Dinge zu einander auffassen, nicht aber das eigene Wesen derselben, wie es an sich selbst ist. Nun aber den Komplex dieser Relationen für das schlechthin und an sich selbst vorhandene Wesen der Welt, und die Art und Weise, wie sie sich, nach den im Gehirn präformirten Gesetzen, nothwendig darstellen, für die ewigen Gesetze des Daseyns aller Dinge zu halten, und nun danach Ontologie, Kosmologie und Theologie zu konstruiren, — dies war eigentlich der uralte Grund-Irrthum, dem *Kant's* Lehre ein Ende gemacht hat. Hier also kommt unsere objektive und daher

grossentheils physiologische Betrachtung des Intellekts *seiner* transscendentalen entgegen, ja, tritt, in gewissem Sinne, sogar als eine Einsicht a priori in dieselbe auf, indem sie, von einem ausserhalb derselben genommenen Standpunkt, uns genetisch und daher als *nothwendig* erkennen lässt, was jene, von Thatsachen des Bewusstseyns ausgehend, auch nur thatsächlich darlegt. Denn in Folge unserer objektiven Betrachtung des Intellekts ist die Welt als Vorstellung, wie sie, in Raum und Zeit ausgebreitet, dasteht und nach der strengen Regel der Kausalität sich gesetzmässig fortbewegt, zunächst nur ein physiologisches Phänomen, eine Funktion des Gehirns, welche dieses, zwar auf Anlass gewisser äusserer Reize, aber doch seinen eigenen Gesetzen gemäss vollzieht. Demnach versteht es sich zum voraus, dass was in dieser Funktion selbst, mithin durch sie und für sie vorgeht, keineswegs für die Beschaffenheit unabhängig von ihr vorhandener und ganz von ihr verschiedener *Dinge an sich* gehalten werden darf, sondern zunächst bloss die Art und Weise dieser Funktion selbst darstellt, als welche immer nur eine sehr untergeordnete Modifikation durch das von ihr völlig unabhängig Vorhandene, welches als Reiz sie in Bewegung setzt, erhalten kann. Wie demnach *Locke* Alles, was mittelst der *Empfindung* in die Wahrnehmung kommt, den Sinnesorganen vindicirte, um es den Dingen an sich abzusprechen; so hat *Kant*, in gleicher Absicht und auf demselben Wege weitergehend, Alles was die eigentliche *Anschauung* möglich macht, nämlich Raum, Zeit und Kausalität, als Gehirnfunktion nachgewiesen; wenn gleich er dieses physiologischen Ausdrucks sich enthalten hat, zu welchem jedoch unsere jetzige, von der entgegengesetzten, realen Seite kommende Betrachtungsweise uns nothwendig hinführt. *Kant* kam, auf seinem analytischen Wege, zu dem Resultat, dass was wir erkennen blosse *Erscheinungen* seien. Was dieser räthselhafte Ausdruck eigentlich besage, wird aus unserer objektiven und genetischen Betrachtung des Intellekts klar: es sind die Motive, für die Zwekke eines individuellen Willens, wie sie in dem, zu

diesem Behuf von ihm hervorgebrachten Intellekt (welcher selbst, objektiv, als Gehirn *erscheint*) sich darstellen, und welche, so weit man ihre Verkettung verfolgen mag, aufgefasst, in ihrem Zusammenhange die in Zeit und Raum sich objektiv ausbreitende Welt liefern, welche ich die Welt als Vorstellung nenne. Auch verschwindet, von unserm Gesichtspunkt aus, das Anstössige, welches in der *Kantischen* Lehre daraus entsteht, dass, indem der Intellekt, statt der Dinge, wie sie an sich sind, blosse Erscheinungen erkennt, ja, in Folge derselben zu Paralogismen und ungegründeten Hypostasen verleitet wird, mittelst „Sophistikationen, nicht der Menschen, sondern der Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann", — es das Ansehen gewinnt, als sei unser Intellekt absichtlich bestimmt, uns zu Irrthümern zu verleiten. Denn die hier gegebene objektive Ansicht des Intellekts, welche eine Genesis desselben enthält, macht begreiflich, dass er, ausschliesslich zu praktischen Zwecken bestimmt, das blosse *Medium der Motive* ist, mithin durch richtige Darstellung dieser seine Bestimmung erfüllt, und dass, wenn wir aus dem Komplex und der Gesetzmässigkeit der hiebei sich uns objektiv darstellenden Erscheinungen das Wesen der Dinge an sich selbst zu konstruiren unternehmen, dieses auf eigene Gefahr und Verantwortlichkeit geschieht. Wir haben nämlich erkannt, dass die ursprünglich erkenntnisslose und im Finstern treibende innere Kraft der Natur, welche, wenn sie sich bis zum Selbstbewusstseyn emporgearbeitet hat, sich diesem als *Wille* entschleiert, diese Stufe nur mittelst Produktion eines animalischen Gehirns und der Erkenntniss, als Funktion desselben, erreicht, wonach in diesem Gehirn das Phänomen der anschaulichen Welt entsteht. Nun aber dieses blosse Gehirnphänomen, mit der seinen Funktionen unwandelbar anhängenden Gesetzmässigkeit für das, unabhängig von ihm, vor ihm und nach ihm vorhandene, objektive Wesen an sich selbst der

Welt und der Dinge in ihr zu erklären, ist offenbar ein Sprung, zu welchem nichts uns berechtigt. Aus diesem mundus phäenomenon, aus dieser, unter so vielfachen Bedingungen entstehenden Anschauung sind nun aber alle unsere Begriffe geschöpft, haben allen Gehalt nur von ihr, oder doch nur in Beziehung auf sie. Daher sind sie, wie *Kant* sagt, nur von immanentem, nicht von transscendentem Gebrauch: d. h. diese unsere Begriffe, dieses erste Material des Denkens, folglich noch mehr die durch ihre Zusammensetzung entstehenden Urtheile, sind der Aufgabe, das Wesen der Dinge an sich und den wahren Zusammenhang der Welt und des Daseyns zu denken, unangemessen; ja, dieses Unternehmen ist dem, den stereometrischen Gehalt eines Körpers in Quadratzollen auszudrücken, analog. Denn unser Intellekt, ursprünglich nur bestimmt, einem individuellen Willen seine kleinlichen Zwecke vorzuhalten, fasst demgemäss blosse *Relationen* der Dinge auf und dringt nicht in ihr Inneres, in ihr eigenes Wesen: er ist demnach eine blosse Flächenkraft, haftet an der Oberfläche der Dinge und fasst blosse species transitivas, nicht das wahre Wesen derselben. Hieraus eben entspringt es, dass wir kein einziges Ding, auch nicht das einfachste und geringste, durch und durch verstehen und begreifen können; sondern an jedem etwas uns völlig Unerklärliches übrig bleibt. — Eben weil der Intellekt ein Produkt der Natur und daher nur auf ihre Zwecke berechnet ist, haben die Christlichen Mystiker ihn recht artig das „Licht der Natur" benannt und in seine Schranken zurückgewiesen: denn die Natur ist das Objekt, zu welchem allein er das Subjekt ist. Jenem Ausdruck liegt eigentlich schon der Gedanke zum Grunde, aus dem die Kritik der reinen Vernunft entsprungen ist. Dass wir auf dem unmittelbaren Wege, d. h. durch die unkritische, direkte Anwendung des Intellekts und seiner Data, die Welt nicht begreifen können, sondern beim Nachdenken über sie uns immer tiefer in unauflösliche Räthsel verstricken, rührt eben daher, dass der Intellekt, also die Erkenntniss selbst, schon ein sekundäres, ein blosses Produkt ist, herbei-

geführt durch die Entwickelung des Wesens der Welt, die ihm folglich bis dahin vorhergängig war, und er zuletzt eintrat, als ein Durchbruch ans Licht aus der dunkeln Tiefe des erkenntnisslosen Strebens, dessen Wesen sich in dem zugleich dadurch entstehenden Selbstbewusstseyn als *Wille* darstellt. Das der Erkenntniss als ihre Bedingung Vorhergängige, wodurch sie allererst möglich wurde, also ihre eigene Basis, kann nicht unmittelbar von ihr gefasst werden; wie das Auge nicht sich selbst sehen kann. Vielmehr sind die auf der Oberfläche der Dinge sich darstellenden Verhältnisse zwischen Wesen und Wesen allein ihre Sache, und sind es nur mittelst des Apparats des Intellekts, nämlich seiner Formen, Raum, Zeit, Kausalität. Eben weil die Welt ohne Hülfe der Erkenntniss sich gemacht hat, geht ihr ganzes Wesen nicht in die Erkenntniss ein, sondern diese setzt das Daseyn der Welt schon voraus; weshalb der Ursprung desselben nicht in ihrem Bereiche liegt. Sie ist demnach beschränkt auf die Verhältnisse zwischen dem Vorhandenen, und damit für den individuellen Willen, zu dessen Dienst allein sie entstand, ausreichend. Denn der Intellekt ist, wie gezeigt worden, durch die Natur bedingt, liegt *in* ihr, gehört *zu* ihr, und kann daher nicht sich ihr als ein ganz Fremdes gegenüberstellen, um so ihr ganzes Wesen schlechthin objektiv und von Grund aus in sich aufzunehmen. Er kann, wenn das Glück gut ist, Alles *in* der Natur verstehen, aber nicht die Natur selbst, wenigstens nicht unmittelbar.

So entmutigend für die Metaphysik diese aus der Beschaffenheit und dem Ursprung des Intellekts hervorgehende wesentliche Beschränkung desselben auch seyn mag; so hat eben diese doch auch eine andere, sehr tröstliche Seite. Sie benimmt nämlich den unmittelbaren Aussagen der Natur ihre unbedingte Gültigkeit, in deren Behauptung der eigentliche *Naturalismus* besteht. Wenn daher auch die Natur uns jedes Lebende als aus dem Nichts hervorgehend und, nach einem ephemeren Daseyn, auf immer dahin zurückkehrend darstellt, und sie sich daran zu vergnügen

scheint, unaufhörlich von Neuem hervorzubringen, um unaufhörlich zerstören zu können, hingegen nichts Bestehendes zu Tage zu fördern vermag; wenn wir demnach als das einzig Bleibende die *Materie* anerkennen müssen, welche, unentstanden und unvergänglich, Alles aus ihrem Schoosse gebiert, weshalb ihr Name aus mater rerum entstanden scheint, und neben ihr, als dem Vater der Dinge, *die Form*, welche, eben so flüchtig, wie jene beharrlich, eigentlich jeden Augenblick wechselt und sich nur erhalten kann, so lange sie sich der Materie parasitisch anklammert (bald diesem, bald jenem Theil derselben), aber wenn sie diesen Anhalt ein Mal ganz verliert, untergeht, wie die Paläotherien und Ichthyosauren bezeugen; so müssen wir dies zwar als die unmittelbare und unverfälschte Aussage der Natur anerkennen; aber, wegen des oben auseinandergesetzten Ursprungs und daraus sich ergebender *Beschaffenheit des Intellekts*, können wir dieser Aussage *keine unbedingte Wahrheit* zugestehen, vielmehr nur eine durchweg *bedingte*, welche *Kant* treffend als eine solche bezeichnet hat, indem er sie die *Erscheinung* im Gegensatz des *Dinges an sich* nannte. —

Wenn es, trotz dieser wesentlichen Beschränkung des Intellekts, möglich wird, auf einem Umwege, nämlich mittelst der weit verfolgten Reflexion und durch künstliche Verknüpfung der nach aussen gerichteten, objektiven Erkenntniss mit den Datis des Selbstbewusstseyns, zu einem gewissen Verständniss der Welt und des Wesens der Dinge zu gelangen; so wird dieses doch nur ein sehr limitirtes, ganz mittelbares und relatives, nämlich eine parabolische Uebersetzung in die Formen der Erkenntniss, also ein quadam prodire tenus seyn, welches stets noch viele Probleme ungelöst übrig lassen muss. — Hingegen war der Grundfehler des alten, durch *Kant* zerstörten *Dogmatismus*, in allen seinen Formen, dieser, dass er schlechthin von der *Erkenntniss*, d. i. der *Welt als Vorstellung*, ausgieng, um aus deren Gesetzen das Seyende überhaupt abzuleiten und aufzubauen, wobei er jene Welt der Vorstellung, nebst ihren Gesetzen, als etwas schlechthin Vorhandenes und absolut Reales nahm;

während das ganze Daseyn derselben von Grund aus relativ und ein blosses Resultat oder Phänomen des ihr zum Grunde liegenden Wesens an sich ist, — oder, mit andern Worten, dass er eine Ontologie konstruirte, wo er bloss zu einer Dianoiologie Stoff hatte. *Kant* deckte das subjektiv Bedingte und deshalb schlechterdings Immanente, d. h. zum transscendenten Gebrauch Untaugliche, der *Erkenntniss*, aus der eigenen Gesetzmässigkeit dieser selbst, auf: weshalb er seine Lehre sehr treffend *Kritik der Vernunft* nannte. Er führte dies theils dadurch aus, dass er den beträchtlichen und durchgängigen apriorischen Theil aller Erkenntniss nachwies, welcher, als durchaus subjektiv, alle Objektivität verkümmert; theils dadurch, dass er angeblich darthat, dass die Grundsätze der als rein objektiv genommenen Erkenntniss, wenn bis ans Ende verfolgt, auf Widersprüche leiteten. Nur aber hatte er voreilig angenommen, dass ausser der *objektiven* Erkenntniss, d. h. ausser der Welt als *Vorstellung*, uns nichts gegeben sei, als etwan noch das Gewissen, aus welchem er das Wenige, was noch von Metaphysik übrig blieb, konstruirte, nämlich die Moraltheologie, welcher er jedoch auch schlechterdings nur praktische, durchaus nicht theoretische Gültigkeit zugestand. — Er hatte übersehen, dass, wenn gleich allerdings die objektive Erkenntniss, oder die Welt als Vorstellung, nichts, als Erscheinungen, nebst deren phänomenalen Zusammenhang und Regressus liefert; dennoch unser selbsteigenes Wesen nothwendig auch der Welt der Dinge an sich angehört, indem es in dieser wurzeln muss: hieraus aber müssen, wenn auch die Wurzel nicht gerade zu Tage gezogen werden kann, doch einige Data zu erfassen seyn, zur Aufklärung des Zusammenhangs der Welt der Erscheinungen mit dem Wesen an sich der Dinge. Hier also liegt der Weg, auf welchem ich über *Kant* und die von ihm gezogene Gränze hinausgegangen bin, jedoch stets auf dem Boden der Reflexion, mithin der Redlichkeit, mich haltend, daher ohne das windbeutelnde Vorgeben intellektualer Anschauung, oder absoluten Denkens, welches die Periode der Pseudophilosophie

zwischen *Kant* und mir charakterisirt. *Kant* gieng, bei seiner Nachweisung des Unzulänglichen der vernünftigen Erkenntniss zur Ergründung des Wesens der Welt, von der Erkenntniss, als einer *Thatsache*, die unser Bewusstseyn liefert, aus, verfuhr also, in diesem Sinne, a posteriori. Ich aber habe in diesem Kapitel, wie auch in der Schrift „Ueber den Willen in der Natur", nachzuweisen gesucht, was die Erkenntniss ihrem *Wesen und Ursprung* nach sei, nämlich ein Sekundäres, zu individuellen Zwecken Bestimmtes: woraus folgt, dass sie zur Ergründung des Wesens der Welt unzulänglich *seyn muss*; bin also, insofern, zum selben Ziel a priori gelangt. Man erkennt aber nichts ganz und vollkommen, als bis man darum herumgekommen und nun von der andern Seite zum Ausgangspunkt zurückgelangt ist. Daher muss man, auch bei der hier in Betracht genommenen, wichtigen Grunderkenntniss, nicht bloss, wie *Kant* gethan, vom Intellekt zur Erkenntniss der Welt gehen, sondern auch, wie ich hier unternommen habe, von der als vorhanden genommenen Welt zum Intellekt. Dann wird diese, im weitern Sinn, physiologische Betrachtung die Ergänzung jener ideologischen, wie die Franzosen sagen, richtiger transscendentalen.

Im Obigen habe ich, um den Faden der Darstellung nicht zu unterbrechen, die Erörterung eines Punktes, den ich berührte, hinausgeschoben: es war dieser, dass in dem Maasse als, in der aufsteigenden Thierreihe, der Intellekt sich immer mehr entwickelt und vollkommener auftritt, das *Erkennen* sich immer deutlicher *vom Wollen sondert* und dadurch reiner wird. Das Wesentliche hierüber findet man in meiner Schrift „Ueber den Willen in der Natur", unter der Rubrik Pflanzenphysiologie (S. 68—72 der zweiten Auflage), wohin ich, um mich nicht zu wiederholen, verweise und hier bloss einige Bemerkungen daran knüpfe. Indem die Pflanze weder Irritabilität noch Sensibilität besitzt, sondern in ihr der Wille sich allein als Plasticität oder Reproduktionskraft objektivirt, so hat sie weder Muskel noch Nerv. Auf der niedrigsten Stufe des Thierreichs, in den Zoophyten, namentlich den

Polypen, können wir die Sonderung dieser beiden Bestandtheile noch nicht deutlich erkennen, setzen jedoch ihr Vorhandenseyn, wenn gleich in einem Zustande der Verschmelzung, voraus; weil wir Bewegungen wahrnehmen, die nicht, gleich denen der Pflanze, auf blosse Reize, sondern auf Motive, d. h. in Folge einer gewissen Wahrnehmung, vor sich gehen; daher eben wir diese Wesen als Thiere ansprechen. In dem Maasse nun, als, in der aufsteigenden Thierreihe, das Nerven- und das Muskelsystem sich immer deutlicher von einander *sondern*, bis das erstere, in den Wirbelthieren und am vollkommensten im Menschen, sich in ein organisches und ein cerebrales Nervensystem scheidet und dieses wieder sich zu dem überaus zusammengesetzten Apparat von grossem und kleinem Gehirn, verlängertem und Rücken-Mark, Cerebral- und Spinal-Nerven, sensibeln und motorischen Nervenbündeln steigert, davon allein das grosse Gehirn, nebst den ihm anhängenden sensibeln Nerven und den hinteren Spinalnervenbündeln zur *Aufnahme* der *Motive* aus der Aussenwelt, alle übrigen Theile hingegen nur zur *Transmission* derselben an die Muskeln, in denen der Wille sich direkt äussert, bestimmt sind; in demselben Maasse *sondert* sich *im Bewusstseyn* immer deutlicher das *Motiv* von dem *Willensakt*, den es hervorruft, also die *Vorstellung* vom *Willen:* dadurch nun nimmt die *Objektivität* des Bewusstseyns beständig zu, indem die Vorstellungen sich immer deutlicher und reiner darin darstellen. Beide *Sonderungen* sind aber eigentlich nur eine und die selbe, die wir hier von zwei Seiten betrachtet haben, nämlich von der objektiven und von der subjektiven, oder erst im Bewusstseyn anderer Dinge, und dann im Selbstbewusstseyn. Auf dem Grade dieser Sonderung beruht, im tiefsten Grunde, der Unterschied und die Stufenfolge der intellektuellen Fähigkeiten, sowohl zwischen verschiedenen Thierarten, als auch zwischen menschlichen Individuen: er giebt also das Maass für die intellektuelle Vollkommenheit dieser Wesen. Denn die Klarheit des Bewusstseyns der Aussenwelt, die Objektivität der Anschauung, hängt von ihm ab. In der

oben angeführten Stelle habe ich gezeigt, dass das Thier die Dinge nur so weit wahrnimmt, als sie *Motive* für seinen Willen sind, und dass selbst die intelligentesten Thiere diese Gränze kaum überschreiten; weil ihr Intellekt noch zu fest am Willen haftet, aus dem er entsprossen ist. Hingegen fasst selbst der stumpfeste Mensch die Dinge schon einigermaassen *objektiv* auf, indem er in ihnen nicht bloss erkennt, was sie in Bezug auf ihn, sondern auch Einiges von Dem, was sie in Bezug auf sich selbst und auf andere Dinge sind. Jedoch bei den Wenigsten erreicht dies den Grad, das sie im Stande wären, irgend eine Sache rein objektiv zu prüfen und zu beurtheilen: sondern „das muss ich thun, das muss ich sagen, das muss ich glauben" ist das Ziel, welchem, bei jedem Anlass, ihr Denken in gerader Linie zueilt und woselbst ihr Verstand alsbald die willkommene Rast findet. Denn dem schwachen Kopf ist das Denken so unerträglich, wie dem schwachen Arm das Heben einer Last: daher beide eilen niederzusetzen. Die Objektivität der Erkenntniss, und zunächst der anschauenden, hat unzählige Grade, die auf der Energie des Intellekts und seiner Sonderung vom Willen beruhen und deren höchster das *Genie* ist, als in welchem die Auffassung der Aussenwelt so rein und objektiv wird, dass ihm in den einzelnen Dingen sogar mehr als diese selbst, nämlich das Wesen ihrer ganzen *Gattung*, d. i. die Platonische *Idee* derselben, sich unmittelbar aufschliesst; welches dadurch bedingt ist, dass hierbei der Wille gänzlich aus dem Bewusstseyn schwindet. Hier ist der Punkt, wo sich die gegenwärtige, von physiologischen Grundlagen ausgehende Betrachtung an den Gegenstand unseres dritten Buches, also an die Metaphysik des Schönen anknüpft, woselbst die eigentlich ästhetische Auffassung, die im höhern Grade nur dem Genie eigenthümlich ist, als der Zustand des reinen, d. h. völlig willenlosen und eben dadurch vollkommen objektiven Erkennens ausführlich betrachtet wird. Dem Gesagten zufolge ist die Steigerung der Intelligenz, vom dumpfesten thierischen Bewusstseyn bis zu dem des Menschen, eine fortschreitende

Ablösung des Intellekts vom Willen, welche vollkommen, wiewohl nur ausnahmsweise, im *Genie* eintritt: daher kann man dieses als den höchsten Grad der *Objektivität* des Erkennens definiren. Die so selten vorhandene Bedingung zu demselben ist ein entschieden grösseres Maass von Intelligenz, als zum Dienste des ihre Grundlage ausmachenden Willens erfordert ist: dieser demnach frei werdende Ueberschuss ist es erst, der recht eigentlich die Welt gewahr wird, d. h. sie vollkommen *objektiv* auffasst und nun danach bildet, dichtet, denkt.

*

KAPITEL 23*).

UEBER DIE OBJEKTIVATION DES WILLENS IN DER ERKENNTNISSLOSEN NATUR.

DASS der *Wille*, welchen wir in unserm Innern finden, nicht, wie die bisherige Philosophie annahm, allererst aus der Erkenntniss hervorgeht, ja, eine blosse Modifikation dieser, also ein Sekundäres, Abgeleitetes und, wie die Erkenntniss selbst, durch das Gehirn Bedingtes sei; sondern dass er das Prius derselben, der Kern unseres Wesens und jene Urkraft selbst sei, welche den thierischen Leib schafft und erhält, indem sie die unbewussten, so gut wie die bewussten Funktionen desselben vollzieht; — dies ist der erste Schritt in der Grunderkenntniss meiner Metaphysik. So paradox es auch jetzt noch Vielen erscheint, dass der Wille an sich selbst ein Erkenntnissloses sei; so haben doch schon sogar die Scholastiker es irgendwie erkannt und eingesehen; da der in ihrer Philosophie durchaus bewanderte *Jul. Cäs. Vaninus* (jenes bekannte Opfer des Fanatismus und der Pfaffenwuth), in seinem Amphitheatro, p. 181, sagt: Voluntas potentia coeca est, ex scholasticorum opinione.

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 23 des ersten Bandes. [S. 141 d. A.]

— Dass nun ferner jener selbe Wille es sei, welcher auch in der Pflanze die Gemme ansetzt, um Blatt oder Blume aus ihr zu entwickeln, ja, dass die regelmässige Form des Krystalls nur die zurückgelassene Spur seines momentanen Strebens sei, dass er überhaupt als das wahre und einzige αυτοματον, im eigentlichen Sinne des Worts, auch allen Kräften der unorganischen Natur zum Grunde liege, in allen ihren mannigfaltigen Erscheinungen spiele, wirke, ihren Gesetzen die Macht verleihe, und selbst in der rohesten Masse sich noch als Schwere zu erkennen gebe; — diese Einsicht ist der zweite Schritt in jener Grunderkenntniss, und schon durch eine fernere Reflexion vermittelt. Das gröbste aller Missverständnisse aber wäre es, zu meynen, dass es sich hiebei nur um ein *Wort* handle, eine unbekannte Grösse damit zu bezeichnen: vielmehr ist es die realste aller Realerkenntnisse, welche hier zur Sprache gebracht wird. Denn es ist die Zurückführung jenes unserer unmittelbaren Erkenntniss ganz Unzugänglichen, daher uns im Wesentlichen Fremden und Unbekannten, welches wir mit dem Worte *Naturkraft* bezeichnen, auf das uns am genauesten und intimsten Bekannte, welches jedoch nur in unserm eigenen Wesen uns unmittelbar zugänglich ist; daher es von diesem aus auf die andern Erscheinungen übertragen werden muss. Es ist die Einsicht, dass das Innere und Ursprüngliche in allen, wenn gleich noch so verschiedenartigen Veränderungen und Bewegungen der Körper, dem Wesen nach, identisch ist; dass wir jedoch nur *eine* Gelegenheit haben, es näher und unmittelbar kennen zu lernen, nämlich in den Bewegungen unsers eigenen Leibes; in Folge welcher Erkenntniss wir es *Wille* nennen müssen. Es ist die Einsicht, dass was in der Natur wirkt und treibt und in immer vollkommneren Erscheinungen sich darstellt, nachdem es sich so hoch emporgearbeitet hat, dass das Licht der Erkenntniss unmittelbar darauf fällt, d. h. nachdem es bis zum Zustande des Selbstbewusstseyns gelangt ist, — nunmehr dasteht als jener *Wille*, der das uns am genauesten Bekannte und deshalb durch nichts Anderes fer-

ner zu Erklärende ist, welches vielmehr zu Allem Anderen die Erklärung giebt. Er ist demnach das *Ding an sich*, so weit dieses von der Erkenntniss irgend erreicht werden kann. Folglich ist er Das, was in jedem Dinge auf der Welt, in irgend einer Weise, sich äussern muss: denn er ist das Wesen der Welt und der Kern aller Erscheinungen.

Da meine Abhandlung „Ueber den Willen in der Natur" dem Gegenstande dieses Kapitels ganz eigentlich gewidmet ist und auch die Zeugnisse unbefangener Empiriker für diesen Hauptpunkt meiner Lehre beibringt; so habe ich hier nur noch einige Ergänzungen zu dem dort Gesagten hinzuzufügen, welche daher etwas fragmentarisch sich aneinander reihen.

Zuvörderst also, in Hinsicht auf das Pflanzenleben, mache ich auf die merkwürdigen zwei ersten Kapitel der Abhandlung des *Aristoteles* über die Pflanzen aufmerksam. Das Interessanteste darin sind, wie so oft im Aristoteles, die von ihm angeführten Meinungen der früheren tiefsinnigeren Philosophen. Da sehen wir, das *Anaxagoras* und *Empedokles* ganz richtig gelehrt haben, die Pflanzen hätten die Bewegung ihres Wachsthums vermöge der ihnen einwohnenden *Begierde* (επιθυμια); ja, dass sie ihnen auch Freude und Schmerz, mithin Empfindung, beilegten; *Platon* aber die *Begierde* allein ihnen zuerkannte, und zwar wegen ihres starken Nahrungstriebes (vergl. Plato im Timäos, S. 403, Bip.). *Aristoteles* hingegen, seiner gewöhnlichen Methode getreu, gleitet auf der Oberfläche der Dinge hin, hält sich an vereinzelte Merkmale und durch gangbare Ausdrücke fixirte Begriffe, behauptet, dass ohne Empfindung keine Begierde seyn könne, jene aber hätten doch die Pflanzen nicht, ist indessen, wie sein konfuses Gerede bezeugt, in bedeutender Verlegenheit, bis denn auch hier, „wo die Begriffe fehlen, ein Wort zur rechten Zeit sich einstellt", nämlich το θρεπτικον, das Ernährungsvermögen: dies hätten die Pflanzen, also einen Theil der sogenannten Seele, nach seiner beliebten Eintheilung in anima vegetativa, sensitiva, et intellectiva. Das ist aber eben eine scholastische Quidditas und besagt: plantae nutriuntur, quia

habent facultatem nutritivam; ist mithin ein schlechter Ersatz für die tiefere Forschung seiner von ihm kritisirten Vorgänger. Auch sehen wir, im zweiten Kapitel, dass *Empedokles* sogar die Sexualität der Pflanzen erkannt hatte; welches *Aristoteles* dann ebenfalls bekrittelt, und seinen Mangel an eigentlicher Sachkenntniss hinter allgemeinen Principien verbirgt, wie dieses, dass die Pflanzen nicht beide Geschlechter im Verein haben könnten, da sie sonst vollkommener, als die Thiere sein würden. — Durch ein ganz analoges Verfahren hat er das richtige astronomische Weltsystem der Pythagoreer verdrängt und durch seine absurden Grundprincipien, die er besonders in den Büchern de coelo darlegt, das System des Ptolemäos veranlasst, wodurch die Menschheit einer bereits gefundenen Wahrheit, von höchster Wichtigkeit, wieder auf fast 2000 Jahre verlustig ward.

Aber den Ausspruch eines vortrefflichen Biologen unsrer Zeit, der genau mit meiner Lehre übereinstimmt, kann ich mich nicht entbrechen herzusetzen. *G. R. Treviranus* ist es, der in seinem Werke „Ueber die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens", 1832, Bd. 2, Abth. 1, S. 49, Folgendes sagt: „Es lässt sich aber eine Form des Lebens denken, wobei die Wirkung des Aeusseren auf das Innere blosse Gefühle von Lust und Unlust, und in deren Folge *Begehrungen* veranlasst. Eine solche ist das *Pflanzenleben*. In den höheren Formen des *thierischen* Lebens wird das Aeussere als etwas Objektives empfunden." *Treviranus* spricht hier aus reiner und unbefangener Naturauffassung, und ist sich der metaphysischen Wichtigkeit seines Ausspruchs so wenig bewusst, wie der contradictio in adjecto, die im Begriff eines „als Objektives Empfundenen" liegt, welches er sogar noch weitläuftig ausführt. Er weiss nicht, dass alle Empfindung wesentlich subjektiv, alles Objektive aber Anschauung, mithin Produkt des Verstandes ist. Dies thut jedoch dem Wahren und Wichtigen seines Ausspruchs keinen Abbruch.

In der That ist die Wahrheit, dass Wille auch ohne Erkenntniss bestehen könne, am Pflanzenleben augen-

scheinlich, man möchte sagen handgreiflich erkennbar. Denn hier sehen wir ein entschiedenes Streben, durch Bedürfnisse bestimmt, mannigfaltig modifizirt und der Verschiedenheit der Umstände sich anpassend, — dennoch offenbar ohne Erkenntniss. — Und eben weil die Pflanze erkenntnisslos ist, trägt sie ihre Geschlechtstheile prunkend zur Schau, in gänzlicher Unschuld: sie weiss nichts davon. Sobald hingegen, in der Wesenreihe, die Erkenntniss eintritt, verlegen die Geschlechtstheile sich an eine verborgene Stelle. Der Mensch aber, bei welchem dies wieder weniger der Fall ist, verhüllt sie absichtlich: er schämt sich ihrer. —

Zunächst nun also ist die Lebenskraft identisch mit dem Willen: allein auch alle andern Naturkräfte sind es; obgleich dies weniger augenfällig ist. Wenn wir daher die Anerkennung einer Begierde, d. h. eines Willens, als Basis des *Pflanzenlebens*, zu allen Zeiten, mit mehr oder weniger Deutlichkeit des Begriffs, ausgesprochen finden; so ist hingegen die Zurückführung der Kräfte der *unorganischen* Natur auf die selbe Grundlage in dem Maasse seltener, als die Entfernung dieser von unserm eigenen Wesen grösser ist. — In der That ist die Gränze zwischen dem Organischen und dem Unorganischen die am schärfsten gezogene in der ganzen Natur und vielleicht die einzige, welche keine Übergänge zulässt; sodass das natura non facit saltus hier eine Ausnahme zu erleiden scheint. Wenn auch manche Krystallisationen eine der vegetabilischen ähnelnde äussere Gestalt zeigen; so bleibt doch selbst zwischen der geringsten Flechte, dem niedrigsten Schimmel, und allem Unorganischen ein grundwesentlicher Unterschied. Im *unorganischen* Körper ist das Wesentliche und Bleibende, also Das, worauf seine Identität und Integrität beruht, der Stoff, die *Materie;* das Unwesentliche und Wandelbare hingegen ist die *Form*. Beim *organischen* Körper verhält es sich gerade umgekehrt: denn eben im beständigen Wechsel des *Stoffs*, unter dem Beharren der *Form*, besteht sein Leben, d. h. sein Daseyn als eines Organischen. Sein Wesen und seine Identität liegt also

allein in der *Form*. Daher hat der *unorganische* Körper seinen Bestand durch *Ruhe* und Abgeschlossenheit von äussern Einflüssen: hiebei allein erhält sich sein Daseyn, und, wenn dieser Zustand vollkommen ist, ist ein solcher Körper von endloser Dauer. Der *organische* hingegen hat seinen Bestand gerade durch die fortwährende *Bewegung* und stetes Empfangen äusserer Einflüsse: sobald diese wegfallen und die Bewegung in ihm stockt, ist er todt und hört damit auf organisch zu seyn, wenn auch die Spur des dagewesenen Organismus noch eine Weile beharrt. — Demnach ist auch das in unsern Tagen so beliebte Gerede vom Leben des Unorganischen, ja sogar des Erdkörpers, und dass dieser, wie auch das Planetensystem, ein Organismus sei, durchaus unstatthaft. Nur dem Organischen gebührt das Prädikat Leben. Jeder Organismus aber ist durch und durch organisch, ist es in allen seinen Theilen und nirgend sind diese, selbst nicht in ihren kleinsten Partikeln, aus Unorganischem aggregativ zusammengesetzt. Wäre also die Erde ein Organismus; so müssten alle Berge und Felsen und das ganze Innere ihrer Masse organisch seyn und demnach eigentlich gar nichts Unorganisches existiren, mithin der ganze Begriff desselben wegfallen.

Hingegen dass die Erscheinung eines *Willens* so wenig an das Leben und die Organisation, als an die Erkenntniss gebunden sei, mithin auch das Unorganische einen Willen habe, dessen Aeusserungen alle seine nicht weiter erklärlichen Grundeigenschaften sind, dies ist ein wesentlicher Punkt meiner Lehre; wenn gleich die Spur eines solchen Gedankens bei den mir vorhergegangenen Schriftstellern viel seltener zu finden ist, als die vom Willen in den Pflanzen, wo er doch auch schon erkenntnisslos ist.

Im Anschiessen des Krystalls sehen wir gleichsam noch einen Ansatz, einen Versuch zum Leben, zu welchem es jedoch nicht kommt, weil die Flüssigkeit, aus der er, gleich einem Lebendigen, im Augenblick jener Bewegung besteht, nicht, wie stets bei diesem, in einer *Haut* eingeschlossen ist, und er demnach weder *Gefässe* hat, in denen jene Bewegung sich fort-

setzen könnte, noch irgend etwas ihn von der Aussenwelt absondert. Daher ergreift die Erstarrung alsbald jene augenblickliche Bewegung, von der nur die Spur als Krystall bleibt. —

Auch den „*Wahlverwandtschaften*" von *Goethe* liegt, wie schon der Titel andeutet, wenn gleich ihm unbewusst, der Gedanke zum Grunde, dass der *Wille*, der die Basis unsers eigenen Wesens ausmacht, der selbe ist, welcher sich schon in den niedrigsten, unorganischen Erscheinungen kund giebt, weshalb die Gesetzmässigkeit beider Erscheinungen vollkommene Analogie zeigt.

Die *Mechanik* und *Astronomie* zeigen uns eigentlich, wie dieser *Wille* sich benimmt, so weit als er, auf der niedrigsten Stufe seiner Erscheinung, bloss als Schwere, Starrheit und Trägheit auftritt. Die *Hydraulik* zeigt uns das Selbe da, wo die Starrheit wegfällt, und nun der flüssige Stoff seiner vorherrschenden Leidenschaft, der Schwere, ungezügelt hingegeben ist. Die Hydraulik kann, in ihrem Sinne, als eine Charakterschilderung des Wassers aufgefasst werden, indem sie uns die Willensäusserungen angiebt, zu welchen dasselbe durch die Schwere bewogen wird: diese sind, da bei allen nichtindividuellen Wesen kein partikularer Charakter neben dem generellen besteht, den äusseren Einflüssen stets genau angemessen, lassen sich also, durch Erfahrung dem Wasser abgemerkt, leicht auf feste Grundzüge, die man Gesetze nennt, zurückführen, welche genau angeben, wie das Wasser, vermöge seiner Schwere, bei unbedingter Verschiebbarkeit seiner Theile und Mangel der Elasticität, unter allen verschiedenen Umständen sich benehmen wird. Wie es durch die Schwere zur Ruhe gebracht wird, lehrt die Hydrostatik, wie zur Bewegung, die Hydrodynamik, die hiebei auch Hindernisse, welche die Adhäsion dem Willen des Wassers entgegensetzt, zu berücksichtigen hat: Beide zusammen machen die *Hydraulik* aus. — Eben so lehrt uns die *Chemie*, wie sich der Wille benimmt, wann die inneren Qualitäten der Stoffe, durch den herbeigeführten Zustand der Flüssigkeit, freies Spiel erhalten, und nun jenes wunder-

bare Suchen und Fliehen, sich Trennen und Vereinen, Fahrenlassen des Einen, um das Andere zu ergreifen, wovon jeder Niederschlag zeugt, auftritt, welches Alles man als *Wahl*verwandtschaft (einen ganz dem bewussten Willen entlehnten Ausdruck) bezeichnet. — Aber die *Anatomie* und *Physiologie* lässt uns sehen, wie sich der Wille benimmt, um das Phänomen des Lebens zu Stande zu bringen und eine Weile zu unterhalten. — Der *Poet* endlich zeigt uns, wie sich der Wille unter dem Einfluss der Motive und der Reflexion benimmt. Er stellt ihn daher meistens in der vollkommensten seiner Erscheinungen dar, in vernünftigen Wesen, deren Charakter individuell ist, und deren Handeln und Leiden gegen einander er uns als Drama, Epos, Roman u. s. w. vorführt. Je regelrechtrechter, je streng naturgesetzmässiger die Darstellung seiner Charaktere dabei ausfällt, desto grösser ist sein Ruhm; daher steht *Shakespeare* obenan. — Der hier gefasste Gesichtspunkt entspricht im Grunde dem Geist, in welchem *Goethe* die Naturwissenschaften trieb und liebte; wiewohl er sich der Sache nicht in abstracto bewusst war. Mehr noch, als dies aus seinen Schriften hervorgeht, ist es mir aus seinen persönlichen Aeusserungen bewusst.

Wenn wir den Willen da, wo ihn Niemand leugnet, also in den erkennenden Wesen betrachten; so finden wir überall, als seine Grundbestrebung, die *Selbsterhaltung* eines jeden Wesens: omnis natura vult esse conservatrix sui. Alle Äusserungen dieser Grundbestrebung aber lassen sich stets zurückführen auf ein Suchen, oder Verfolgen, und ein Meiden, oder Fliehen, je nach dem Anlass. Nun lässt eben Dieses sich noch nachweisen sogar auf der allerniedrigsten Stufe der Natur, also der Objektivation des Willens, *da* nämlich, wo die Körper nur noch als Körper überhaupt wirken, also Gegenstände der *Mechanik* sind, und bloss nach den Äusserungen der Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Elasticität und Schwere in Betracht kommen. Auch hier noch zeigt sich das *Suchen* als Gravitation, das *Fliehen* aber als Empfangen von Bewegung, und die *Beweglichkeit* der Körper durch

Druck oder Stoss, welche die Basis der Mechanik ausmacht, ist im Grunde eine Äusserung des auch ihnen einwohnenden Strebens nach *Selbsterhaltung*. Dieselbe nämlich ist, da sie als Körper undurchdringlich sind, das einzige Mittel, ihre Kohäsion, also ihren jedesmaligen Bestand, zu retten. Der gestossene oder gedrückte Körper würde von dem stossenden oder drükkenden zermalmt werden, wenn er nicht, um seine Kohäsion zu retten, der Gewalt desselben sich durch die Flucht entzöge, und wo diese ihm benommen ist, geschieht es wirklich. Ja, man kann die *elastischen* Körper als die *muthigeren* betrachten, welche den Feind zurückzutreiben suchen, oder wenigstens ihm die weitere Verfolgung benehmen. So sehen wir denn in dem einzigen Geheimniss, welches (neben der Schwere) die so klare Mechanik übrig lässt, nämlich in der Mittheilbarkeit der Bewegung, eine Aeusserung der Grundbestrebung des Willens in allen seinen Erscheinungen, also des Triebes zur Selbsterhaltung, der als das Wesentliche sich auch noch auf der untersten Stufe erkennen lässt.

In der unorganischen Natur objektivirt der Wille sich zunächst in den allgemeinen Kräften, und erst mittelst dieser in den durch Ursachen hervorgerufenen Phänomenen der einzelnen Dinge. Das Verhältniss zwischen Ursache, Naturkraft und Willen als Ding an sich habe ich §. 26 des ersten Bandes hinlänglich auseinandergesetzt. Man sieht daraus, dass die Metaphysik den Gang der Physik nie unterbricht, sondern nur den Faden da aufnimmt, wo diese ihn liegen lässt, nämlich bei den ursprünglichen Kräften, an welchen alle Kausalerklärung ihre Gränze hat. Hier erst hebt die metaphysische Erklärung aus dem Willen als Dinge an sich an. Bei jedem physischen Phänomen, jeder *Veränderung* materieller Dinge, ist zunächst ihre *Ursache* nachzuweisen, die eine eben solche einzelne, dicht zuvor eingetretene *Veränderung* ist; dann aber die ursprüngliche *Naturkraft*, vermöge welcher diese Ursache zu wirken fähig war; und allererst als das Wesen an sich dieser Kraft, im Gegensatz ihrer Erscheinung, ist der *Wille* zu erkennen.

Dennoch giebt dieser sich eben so unmittelbar im Fallen eines Steines kund, wie im Thun des Menschen: der Unterschied ist nur, dass seine einzelne Aeusserung hier durch ein Motiv, dort durch eine mechanisch wirkende Ursache, z. B. die Wegnahme seiner Stütze, hervorgerufen wird, jedoch in beiden Fällen mit gleicher Nothwendigkeit, und dass sie dort auf einem individuellen Charakter, hier auf einer allgemeinen Naturkraft beruht. Diese Identität des Grundwesentlichen wird sogar sinnenfällig, wenn wir etwan einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper, der vermöge seiner besonderen Gestalt lange hin und herollt, bis er den Schwerpunkt wiederfindet, aufmerksam betrachten, wo dann ein gewisser Anschein des Lebens sich uns aufdringt und wir unmittelbar fühlen, dass etwas der Grundlage des Lebens Analoges auch hier wirksam ist. Dieses ist freilich die allgemeine Naturkraft, welche aber, an sich mit dem *Willen* identisch, hier gleichsam die Seele eines sehr kurzen Quasi-Lebens wird. Also giebt das in den beiden Extremen der Erscheinung des Willens Identische sich hier sogar der unmittelbaren Anschauung noch leise kund, indem diese ein Gefühl in uns erregt, dass auch hier ein ganz Ursprüngliches, wie wir es nur aus den Akten unsers eigenen Willens kennen, unmittelbar zur Erscheinung gelangt.

Auf eine ganz andere und grossartige Weise kann man zu einer intuitiven Erkenntniss vom Daseyn und Wirken des Willens in der unorganischen Natur gelangen, wenn man sich in das Problem der drei Körper hineinstudirt und also den Lauf des Mondes um die Erde etwas genauer und specieller kennen lernt. Durch die verschiedenen Kombinationen, welche der beständige Wechsel der Stellung dieser drei Weltkörper gegen einander herbeiführt, wird der Gang des Mondes bald beschleunigt, bald verlangsamt, und tritt er der Erde bald näher, bald ferner: dieses nun aber wieder anders im Perihelio, als im Aphelio der Erde; welches Alles zusammen in seinen Lauf eine solche Unregelmässigkeit bringt, dass derselbe ein wirklich kapriciöses Ansehen erhält, indem sogar das dritte

Kepplerische Gesetz nicht mehr unwandelbar gültig bleibt, sondern er in gleichen Zeiten ungleiche Flächen umschreibt. Die Betrachtung dieses Laufes ist ein kleines und abgeschlossenes Kapitel der himmlischen Mechanik, welche von der irdischen sich durch die Abwesenheit alles Stosses und Druckes, also der uns so fasslich scheinenden vis a tergo, und sogar des wirklich vollbrachten Falles, auf erhabene Weise unterscheidet, indem sie neben der vis inertiae keine andere bewegende und lenkende Kraft kennt, als bloss die Gravitation, diese aus dem eigenen Innern der Körper hervortretende Sehnsucht derselben nach Vereinigung. Wenn man nun, an diesem gegebenen Fall, sich ihr Wirken bis ins Einzelne veranschaulicht; so erkennt man deutlich und unmittelbar in der hier bewegenden Kraft eben Das, was im Selbstbewusstseyn uns als Wille gegeben ist. Denn die Aenderungen im Laufe der Erde und des Mondes, je nachdem eines derselben, durch seine Stellung, dem Einfluss der Sonne bald mehr, bald weniger ausgesetzt ist, hat augenfällige Analogie mit dem Einfluss neu eintretender Motive auf unsern Willen und mit den Modifikationen unsers Handelns danach.

Ein erläuterndes Beispiel anderer Art ist folgendes. *Liebig* (Chemie in Anwendung auf Agrikultur, S. 501) sagt: „Bringen wir feuchtes Kupfer in Luft, welche Kohlensäure enthält, so wird, durch den Kontakt mit dieser Säure, die Verwandtschaft des Metalls zum Sauerstoff der Luft in dem Grade gesteigert, dass sich beide mit einander verbinden; seine Oberfläche bedeckt sich mit grünem, kohlensaurem Kupferoxyd. — Nun aber nehmen zwei Körper, welche die Fähigkeit haben, sich zu verbinden, in dem Moment, da sie sich berühren, entgegengesetzte Elektricitätszustände an. Daher wird, wenn wir das Kupfer mit Eisen berühren, durch Erregung eines besonderen Elektricitätszustandes, die Fähigkeit des Kupfers, eine Verbindung mit dem Sauerstoff einzugehen, vernichtet: es bleibt auch unter den obigen Bedingungen blank.“ — Die Sache ist bekannt und von technischem Nutzen. Ich führe sie an, um zu sagen, dass hier der Wille des Kupfers,

durch den elektrischen Gegensatz zum Eisen in Anspruch genommen und beschäftigt, die für seine chemische Verwandtschaft zum Oxygen und Kohlensäure sich darbietende Gelegenheit unbenutzt lässt. Er verhält sich demnach gerade so, wie der Wille in einem Menschen, der eine Handlung, zu der er sonst sich bewogen fühlen würde, unterlässt, um eine andere, zu der ein stärkeres Motiv ihn auffordert, zu vollziehen.

Im ersten Bande habe ich gezeigt, dass die Naturkräfte ausserhalb der Kette von Ursachen und Wirkungen liegen, indem sie die durchgängige Bedingung, die metaphysische Grundlage derselben ausmachen und sich daher als ewig und allgegenwärtig, d. h. von Zeit und Raum unabhängig, bewähren. Sogar in der unbestrittenen Wahrheit, dass das Wesentliche einer *Ursache*, als solcher, darin bestehe, dass sie die selbe Wirkung, wie jetzt, auch zu jeder künftigen Zeit hervorbringen wird, ist schon enthalten, dass in der Ursache etwas liegt, das vom Laufe der Zeit unabhängig, d. h. ausser aller Zeit ist: dies ist die in ihr sich äussernde Naturkraft. Man kann selbst, indem man die Machtlosigkeit der *Zeit*, den Naturkräften gegenüber, ins Auge fasst, von der blossen *Idealität* dieser Form unserer Anschauung gewissermaassen sich empirisch und faktisch überzeugen. Wenn z. B. ein Planet, durch irgend eine äussere Ursache, in eine rotirende Bewegung versetzt ist; so wird diese, wenn keine neu hinzukommende Ursache sie aufhebt, endlos dauern. Dem könnte nicht so seyn, wenn die Zeit etwas an sich selbst wäre und ein objektives, reales Daseyn hätte: denn da müsste sie auch etwas wirken. Wir sehen also hier einerseits die Naturkräfte, welche in jener Rotation sich äussern und sie, wenn einmal angefangen, endlos fortsetzen, ohne selbst zu ermüden, oder zu ersterben, sich als ewig oder zeitlos, mithin als schlechthin real und an sich selbst existirend bewähren; und andererseits die *Zeit*, als etwas, das nur in der Art und Weise, wie *wir* jene Erscheinung apprehendiren, besteht, da es auf diese selbst keine Macht und keinen Einfluss ausübt: denn was nicht *wirkt*, das *ist* auch nicht.

Wir haben einen natürlichen Hang, jede Naturerscheinung wo möglich *mechanisch* zu erklären; ohne Zweifel weil die Mechanik die wenigsten ursprünglich und daher unerklärlichen Kräfte zur Hülfe nimmt, hingegen viel a priori Erkennbares und daher auf den Formen unsers eigenen Intellekts Beruhendes enthält, welches, eben als solches, den höchsten Grad von Verständlichkeit und Klarheit mit sich führt. Indessen hat *Kant*, in den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, die mechanische Wirksamkeit selbst auf eine dynamische zurückgeführt. Hingegen ist die Anwendung mechanischer Erklärungshypothesen, über das nachweisbar Mechanische, wohin z. B. noch die Akustik gehört, hinaus, durchaus unberechtigt, und nimmermehr werde ich glauben, dass jemals auch nur die einfachste chemische Verbindung, oder auch die Verschiedenheit der drei Aggregationszustände sich wird mechanisch erklären lassen, viel weniger die Eigenschaften des Lichts, der Wärme und der Elektricität. Diese werden stets nur eine dynamische Erklärung zulassen, d. h. eine solche, welche die Erscheinung aus ursprünglichen Kräften erklärt, die von denen des Stosses, Druckes, der Schwere u. s. w. gänzlich verschieden und daher höherer Art, d. h. deutlichere Objektivationen jenes Willens sind, der in allen Dingen zur Sichtbarkeit gelangt. Ich halte dafür, dass das Licht weder eine Emanation, noch eine Vibration ist: beide Ansichten sind *der* verwandt, welche die Durchsichtigkeit durch Poren erklärt, und deren offenbare Falschheit beweist, dass das Licht keinen mechanischen Gesetzen unterworfen ist. Um hievon die unmittelbarste Ueberzeugung zu erhalten, braucht man nur den Wirkungen eines Sturmwindes zuzusehen, der Alles beugt, umwirft und zerstreut, während dessen aber ein Lichtstrahl, aus einer Wolkenlücke herabschiessend, so ganz unerschüttert und mehr als felsenfest dasteht, dass er recht unmittelbar zu erkennen giebt, er gehöre einer andern, als der mechanischen Ordnung der Dinge an: unbeweglich steht er da, wie ein Gespenst. Aber nun gar die von den Franzosen ausgegangenen Kon-

struktionen des Lichts aus Molekülen und Atomen sind eine empörende Absurdität. Als einen schreienden Ausdruck derselben, wie überhaupt der ganzen Atomistik, kann man einen im Aprilheft der Annales de chimie et physique von 1835 befindlichen Aufsatz über Licht und Wärme, von dem sonst so scharfsinnigen *Ampère*, betrachten. Da besteht Festes, Flüssiges und Elastisches aus den selben Atomen, und aus deren Aggregation allein entspringen alle Unterschiede: ja, es wird gesagt, dass zwar der Raum ins Unendliche theilbar sei, aber nicht die Materie; weil, wenn die Theilung bis zu den Atomen gelangt sei, die fernere Theilung in die Zwischenräume der Atome fallen müsse! Da sind dann Licht und Wärme Vibrationen der Atome, der Schall hingegen eine Vibration der aus den Atomen zusammengesetzten Molekülen. — In Wahrheit aber sind die Atome eine fixe Idee der französischen Gelehrten, daher diese eben von ihnen reden, als hätten sie sie gesehen. Ausserdem müsste man sich wundern, dass eine so empirisch gesinnte Nation, eine solche matter of fact nation, wie die Franzosen, so fest an einer völlig transscendenten, alle Möglichkeit der Erfahrung überfliegenden Hypothese halten und darauf getrost ins weite Blaue hineinbauen kann. Dies ist nun eben eine Folge des zurückgebliebenen Zustandes der von ihnen so sehr vermiedenen Metaphysik, welche durch den, bei allem guten Willen, seichten und mit Urtheilskraft sehr dürftig begabten Herrn *Cousin* schlecht vertreten wird. Sie sind, durch den frühern Einfluss *Condillac's*, im Grunde immer noch *Lockianer*. Daher ist ihnen das *Ding an sich* eigentlich die *Materie*, aus deren Grundeigenschaften ,wie Undurchdringlichkeit, Gestalt, Härte und sonstige primary qualities, Alles in der Welt zuletzt erklärbar seyn muss: das lassen sie sich nicht ausreden, und ihre stillschweigende Voraussetzung ist, dass die Materie nur durch mechanische Kräfte bewegt werden kann. In Deutschland hat *Kant's* Lehre den Absurditäten der Atomistik und der durchweg mechanischen Physik auf die Dauer vorgebeugt; wenn gleich im gegenwärtigen Augen-

blick diese Ansichten auch hier grassiren; welches eine Folge der durch Hegel herbeigeführten Seichtigkeit, Rohheit und Unwissenheit ist. — Inzwischen ist nicht zu leugnen, dass nicht nur die offenbar poröse Beschaffenheit der Naturkörper, sondern auch zwei specielle Lehren der neuern Physik dem Atomenunwesen scheinbar Vorschub gethan haben: nämlich *Hauy's* Krystallographie, welche jeden Krystall auf seine Kerngestalt zurückführt, die ein Letztes, aber doch nur *relativ* Untheilbares ist; sodann *Berzelius'* Lehre von den *chemischen* Atomen, welche jedoch blosse Ausdrücke der Verbindungsverhältnisse, also nur arithmetische Grössen und im Grunde nicht mehr, als Rechenpfennige sind. — Hingegen *Kants*, freilich nur zu dialektischem Behuf aufgestellte, die Atome vertheidigende Thesis der zweiten Antinomie, ist, wie ich in der Kritik seiner Philosophie nachgewiesen habe, ein blosses Sophisma, und keineswegs leitet unser Verstand selbst uns nothwendig auf die Annahme von Atomen hin. Denn so wenig ich genöthigt bin, die, vor meinen Augen vorgehende, langsame, aber stetige und gleichförmige *Bewegung* eines Körpers mir zu denken als bestehend aus unzähligen, absolut schnellen, aber abgesetzten und durch eben so viele absolut kurze Zeitpunkte der Ruhe unterbrochene Bewegungen, viel mehr recht wohl weiss, dass der geworfene Stein langsamer fliegt, als die geschossene Kugel, dennoch aber unterwegs keinen Augenblick ruht; eben so wenig bin ich genöthigt, mir die Maasse eines Körpers als aus Atomen und deren Zwischenräumen, d. h. dem absolut Dichten und dem absolut Leeren bestehend zu denken: sondern ich fasse, ohne Schwierigkeit, jene beiden Erscheinungen als stetige Continua auf, deren eines die *Zeit*, das andere den *Raum*, *gleichmässig* erfüllt. Wie aber dabei dennoch *eine* Bewegung *schneller* als die andere seyn, d. h. in gleicher Zeit mehr Raum durchlaufen kann; so kann auch ein Körper specifisch *schwerer* als der andere seyn, d. h. in gleichem Raume mehr Materie enthalten: der Unterschied beruht nämlich in beiden Fällen auf der Intensität der wirkenden Kraft; da *Kant* (nach *Priest-*

ley's Vorgang) ganz richtig die Materie in Kräfte aufgelöst hat. — Aber sogar wenn man die hier aufgestellte Analogie nicht gelten lassen, sondern darauf bestehen wollte, dass die Verschiedenheit des specifischen Gewichts ihren Grund stets nur in der Porosität haben könne; so würde diese Annahme noch immer nicht auf Atome, sondern bloss auf eine völlig dichte und in den verschiedenen Körpern ungleich vertheilte Materie leiten, die daher da, wo keine Poren mehr sie durchsetzten, zwar schlechterdings nicht weiter *komprimabel* wäre, aber dennoch stets, wie der Raum, den sie füllt, ins Unendliche *theilbar* bliebe; weil darin, dass sie ohne Poren wäre, gar nicht liegt, dass keine mögliche Kraft die Kontinuität ihrer räumlichen Theile aufzuheben vermöchte. Denn, zu sagen, dass dies überall nur durch Erweiterung bereits vorhandener Zwischenräume möglich sei, ist eine ganz willkürliche Behauptung.

Die Annahme der Atome beruht eben auf den beiden angeregten Phänomenen, nämlich auf der Verschiedenheit des specifischen Gewichts der Körper und auf der ihrer Kompressibilität, als welche beide durch die Annahme der Atome bequem erklärt werden. Dann aber müssten auch beide stets in gleichem Maasse vorhanden seyn; — was keineswegs der Fall ist. Denn z. B. Wasser hat ein viel geringeres specifisches Gewicht, als alle eigentlichen Metalle, müsste also weniger Atome und grössere Interstizien derselben haben und folglich sehr kompressibel seyn: allein es ist beinahe ganz inkompressibel.

Die Vertheidigung der Atome liesse sich dadurch führen, dass man von der Porosität ausgienge und etwan sagte: alle Körper haben Poren, also auch alle Theile eines Körpers; gienge es nun hiemit ins Unendliche fort, so würde von einem Körper zuletzt nichts, als Poren übrig bleiben. — Die Widerlegung wäre, dass das übrig Bleibende zwar als ohne Poren und insofern als absolut dicht anzunehmen sei; jedoch darum noch nicht als aus absolut untheilbaren Partikeln, Atomen, bestehend: demnach wäre es wohl absolut inkompressibel, aber nicht absolut untheilbar;

man müsste denn die Theilung eines Körpers als allein durch Eindringen in seine Poren möglich behaupten wollen; was aber ganz unerwiesen ist. Nimmt man es jedoch an, so hat man zwar Atome, d. h. absolut untheilbare Körper, also Körper von so starker Kohäsion ihrer räumlichen Theile, dass keine mögliche Gewalt sie trennen kann: solche Körper aber kann man alsdann so gut gross, wie klein annehmen, und ein Atom könnte so gross seyn, wie ein Ochs; wenn es nur jedem möglichen Angriffe widerstände.

Denkt man sich zwei höchst verschiedenartige Körper durch Kompression, wie mittelst Hämmern, oder durch Pulverisation, aller Poren gänzlich entledigt; — würde dann ihr specifisches Gewicht das selbe seyn? — Dies wäre das Kriterium der Dynamik.

*

KAPITEL 24.

VON DER MATERIE.

BEREITS in den Ergänzungen zum ersten Buche ist, im vierten Kapitel, bei Betrachtung des uns a priori bewussten Theiles unserer Erkenntniss, die Materie zur Sprache gekommen. Jedoch konnte sie daselbst nur von einem einseitigen Standpunkte aus betrachtet werden, weil wir dort bloss ihre Beziehung zu den Formen des Intellekts, nicht aber die zum Dinge an sich im Auge hatten, mithin wir sie nur von der subjektiven Seite, d. h. sofern sie unsere Vorstellung ist, nicht aber auch von der objektiven Seite, d. h. nach dem was sie an sich seyn mag, untersuchten. In ersterer Hinsicht war unser Ergebniss, dass sie die objektiv, jedoch ohne nähere Bestimmung aufgefasste *Wirksamkeit* überhaupt sei; daher sie, auf der dort beigegebenen Tafel unserer Erkenntnisse a priori, die Stelle der *Kausalität* einnimmt. Denn das Materielle ist das *Wirkende* (Wirkliche) überhaupt und

abgesehen von der specifischen Art seines Wirkens. Daher eben auch ist die Materie, bloss als solche, nicht Gegenstand der *Anschauung*, sondern allein des *Denkens*, mithin eigentlich eine Abstraktion: in der Anschauung hingegen kommt sie nur in Verbindung mit der Form und Qualität vor, als Körper, d. h. als eine ganz *bestimmte* Art des Wirkens. Bloss dadurch, dass wir von dieser nähern Bestimmung abstrahiren, denken wir die *Materie* als solche, d. h. gesondert von der Form und Qualität: folglich denken wir unter dieser das *Wirken* schlechthin und überhaupt, also die *Wirksamkeit* in abstracto. Das näher *bestimmte* Wirken fassen wir alsdann als das *Accidenz* der Materie auf: aber erst mittelst dieses wird dieselbe *anschaulich*, d. h. stellt sich als Körper und Gegenstand der Erfahrung dar. Die reine *Materie* hingegen, welche allein, wie ich in der Kritik der Kantischen Philosophie dargethan habe, den wirklichen und berechtigten Inhalt des Begriffes der *Substanz* ausmacht, ist die *Kausalität* selbst, objektiv, mithin als im Raum und daher als diesen erfüllend, gedacht. Demgemäss besteht das ganze Wesen der Materie im *Wirken:* nur durch dieses erfüllt sie den Raum und beharrt in der *Zeit:* sie ist durch und durch lauter Kausalität. Mithin wo gewirkt wird, ist Materie, und das Materielle ist das Wirkende überhaupt. — Nun aber ist die Kausalität selbst die Form unsers *Verstandes:* denn sie ist, so gut wie Raum und Zeit, uns a priori bewusst. Also gehört auch die Materie, *insofern* und bis hieher, dem *formellen* Theil unserer Erkenntniss an, und ist demnach die mit Raum und Zeit verbundene, daher objektivirte, d. h. als das Raum Erfüllende aufgefasste, Verstandesform der *Kausalität* selbst. (Die nähere Auseinandersetzung dieser Lehre findet man in der zweiten Auflage der Abhandlung über den Satz vom Grunde, S. 77.) Insofern aber ist die Materie eigentlich auch nicht *Gegenstand*, sondern *Bedingung* der Erfahrung; wie der reine Verstand selbst, dessen Funktion sie so weit ist. Daher giebt es von der blossen Materie auch nur einen Begriff, keine Anschauung: sie geht in alle äussere Erfahrung, als nothwendiger Be-

standtheil derselben, ein, kann jedoch in keiner gegeben werden; sondern wird nur *gedacht*, und zwar als das absolut Träge, Unthätige, Formlose, Eigenschaftslose, welches jedoch der Träger aller Formen, Eigenschaften und Wirkungen ist. Demzufolge ist die Materie das durch die Formen unsers Intellekts, in welchem die Welt als *Vorstellung* sich darstellt, nothwendig herbeigeführte, bleibende *Substrat* aller vorübergehenden Erscheinungen, also aller Aeusserungen der Naturkräfte und aller lebenden Wesen. Als solches und als aus den Formen des Intellekts entsprungen verhält sie sich gegen jene Erscheinungen selbst durchaus *indifferent*, d. h. sie ist eben so bereit, der Träger dieser, wie jener Naturkraft zu seyn, sobald nur, am Leitfaden der Kausalität, die Bedingungen dazu eingetreten sind; während sie selbst, eben weil ihre Existenz eigentlich nur *formal*, d. h. im *Intellekt* gegründet ist, unter allem jenem Wechsel als das schlechthin Beharrende, also das zeitlich Anfangs- und End-lose gedacht werden muss. Hierauf beruht es, dass wir den Gedanken nicht aufgeben können, dass aus Jedem Jedes werden kann, z. B. aus Blei Gold; indem hiezu bloss erfordert wäre, dass man die Zwischenzustände herausfände und herbeiführte, welche die an sich indifferente Materie auf jenem Wege zu durchwandern hätte. Denn a priori ist nimmermehr einzusehen, warum die selbe Materie, welche jetzt Träger der Qualität Blei ist, nicht einst Träger der Qualität Gold werden könnte. — Von den eigentlichen *Anschauungen* a priori unterscheidet die Materie, als welche bloss ein a priori *Gedachtes* ist, sich zwar dadurch, dass wir sie auch ganz wegdenken können; Raum und Zeit hingegen nimmermehr: allein dies bedeutet bloss, dass wir Raum und Zeit auch ohne die Materie vorstellen können. Denn die einmal in sie hineingesetzte und demnach als *vorhanden* gedachte Materie können wir schlechterdings nicht mehr wegdenken, d. h. sie als verschwunden und vernichtet, sondern immer nur als in einen andern Raum versetzt uns vorstellen: in sofern also ist sie mit unserm Erkenntnissvermögen eben so unzertrennlich verknüpft, wie Raum und

Zeit selbst. Jedoch der Unterschied, dass sie dabei zuerst beliebig als vorhanden gesetzt seyn muss, deutet schon an, dass sie nicht so gänzlich und in jeder Hinsicht dem *formalen* Theil unserer Erkenntniss angehört, wie Raum und Zeit, sondern zugleich ein nur a posteriori gegebenes Element enthält. Sie ist in der That der Anknüpfungspunkt des empirischen, Theils unserer Erkenntniss an den reinen und apriorischen, mithin der eigenthümliche Grundstein der Erfahrungswelt.

Allererst da, wo alle Aussagen a priori aufhören, mithin in dem *ganz empirischen* Theil unserer Erkenntniss der Körper, also in der Form, Qualität und bestimmten Wirkungsart derselben, offenbart sich jener *Wille*, den wir als das Wesen an sich der Dinge bereits erkannt und festgestellt haben. Allein diese Formen und Qualitäten erscheinen stets nur als Eigenschaften und Aeusserungen eben jener *Materie*, deren Daseyn und Wesen auf den subjektiven Formen unsers Intellekts beruht: d. h. sie werden nur an ihr, daher mittelst ihrer sichtbar. Denn, was immer sich uns darstellt ist stets nur eine auf speciell bestimmte Weise wirkende *Materie*. Aus den inneren und nicht weiter erklärbaren Eigenschaften einer solchen geht alle bestimmte Wirkungsart gegebener Körper hervor; und doch wird die Materie selbst nie wahrgenommen, sondern eben nur jene Wirkungen und die diesen zum Grunde liegenden bestimmten Eigenschaften, nach deren Absonderung die Materie, als das dann noch übrig Bleibende, von uns nothwendig hinzugedacht wird: denn sie ist, laut der oben gegebenen Auseinandersetzung, die objektivirte *Ursächlichkeit* selbst.—Demzufolge ist die Materie Dasjenige, wodurch der *Wille*, der das innere Wesen der Dinge ausmacht, in die Wahrnehmbarkeit tritt, anschaulich, *sichtbar* wird. In diesem Sinne ist also die Materie die blosse *Sichtbarkeit* des Willens, oder das Band der Welt als Wille mit der Welt als Vorstellung. *Dieser* gehört sie an, sofern sie das Produkt der Funktionen des Intellekts ist, *jener*, sofern das in allen materiellen Wesen, d. i. Erscheinungen, sich Manifestirende der *Wille* ist.

Daher ist jedes Objekt als Ding an sich Wille, und als Erscheinung Materie. Könnten wir eine gegebene Materie von von allen ihr a priori zukommenden Eigenschaften, d. h. von allen Formen unserer Anschauung und Apprehension entkleiden; so würden wir das Ding an sich übrig behalten, nämlich Dasjenige, was, mittelst jener Formen, als das rein Empirische an der Materie auftritt, welche selbst aber alsdann nicht mehr als ein Ausgedehntes und Wirkendes erscheinen würde: d. h. wir würden keine Materie mehr von uns haben, sondern den Willen. Eben dieses Ding an sich, oder der Wille, tritt, indem es zur Erscheinung wird, d. h. in die Formen unsers Intellekts eingeht, als die *Materie* auf, d. h. als der selbst unsichtbare, aber nothwendig vorausgesetzte Träger nur durch ihn sichtbarer Eigenschaften: in diesem Sinn ist also die Materie die Sichtbarkeit des *Willens*. Demnach hatten auch *Plotinos* und *Jordanus Brunus*, nicht nur in ihrem, sondern auch in unserm Sinne Recht, wenn sie, wie bereits Kap. 4 erwähnt wurde, den paradoxen Ausspruch thaten, die Materie selbst sei nicht ausgedehnt, sie sei folglich unkörperlich. Denn die Ausdehnung verleiht der Materie der Raum, welcher unsere Anschauungsform ist, und die Körperlichkeit besteht im Wirken, welches auf der Kausalität, mithin der Form unsers Verstandes, beruht. Hingegen alle bestimmte Eigenschaft, also alles Empirische an der Materie, selbst schon die Schwere, beruht auf Dem, was nur *mittelst* der Materie sichtbar wird, auf dem Dinge an sich, dem Willen. Die Schwere ist jedoch die allerniedrigste Stufe der Objektivation des Willens; daher sie sich an *jeder* Materie, ohne Ausnahme, zeigt, also von der Materie überhaupt unzertrennlich ist. Doch gehört sie, eben weil sie schon Willensmanifestation ist, der Erkenntniss a posteriori, nicht der a priori an. Daher können wir eine Materie ohne Schwere uns noch allenfalls vorstellen, nicht aber eine ohne Ausdehnung, Repulsionskraft und Beharrlichkeit; weil sie alsdann ohne Undurchdringlichkeit, mithin ohne Raumerfüllung, d. h. ohne *Wirksamkeit* wäre: allein eben im *Wirken*, d. h. in der Kau-

salität überhaupt, besteht das Wesen der Materie als solcher: und die Kausalität beruht auf der Form a priori unsers Verstandes, kann daher nicht weggedacht werden.

Die Materie ist demzufolge der *Wille* selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er *angeschaut* wird, d. h. die Form der objektiven Vorstellung annimmt: also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille. Dem ganz entsprechend ist, wie oben nachgewiesen, unser Leib nur die Sichtbarkeit, Objektität, unsers Willens, und eben so ist jeder Körper die Objektität des Willens auf irgend einer ihrer Stufen. Sobald der Wille sich der objektiven Erkenntniss darstellt, geht er ein in die Anschauungsformen des Intellekts, in Zeit, Raum und Kausalität: alsbald aber steht er, vermöge dieser, als ein *materielles* Objekt da. Wir können Form ohne Materie vorstellen; aber nicht umgekehrt: weil die Materie, von der Form entblösst, der *Wille* selbst wäre, dieser aber nur durch Eingehen in die Anschauungsweise unsers Intellekts, und daher nur mittelst Annahme der *Form* objektiv wird. Der Raum ist die Anschauungsform der Materie, weil er der Stoff der blossen Form ist, die Materie aber nur in der Form erscheinen kann.

Indem der Wille objektiv wird, d. h. in die Vorstellung übergeht, ist die Materie das allgemeine Substrat dieser Objektivation, oder vielmehr die Objektivation selbst in abstracto genommen, d. h. abgesehen von aller Form. Die Materie ist demnach die *Sichtbarkeit* des Willens überhaupt, während der Charakter seiner bestimmten Erscheinungen an der *Form* und Qualität seinen Ausdruck hat. Was daher in der Erscheinung, d. h. für die Vorstellung, *Materie* ist, das ist an sich selbst *Wille*. Daher gilt von ihr unter den Bedingungen der Erfahrung und Anschauung, was vom Willen an sich selbst gilt, und sie giebt alle seine Beziehungen und Eigenschaften im zeitlichen Bilde wieder. Demnach ist sie der *Stoff* der anschaulichen Welt, wie der *Wille* das Wesen an sich aller Dinge ist. Die Gestalten sind unzählig, die Materie ist Eine; eben wie der Wille Einer ist in allen seinen

Objektivationen. Wie dieser sich nie als Allgemeines, d. h. als Wille schlechthin, sondern stets als Besonderes, d. h. unter speciellen Bestimmungen und gegebenem Charakter, objektivirt; so erscheint die Materie nie als solche, sondern stets in Verbindung mit irgend einer Form und Qualität. In der Erscheinung oder Objektivation des Willens repräsentirt sie seine Ganzheit, ihn selbst, der in Allen Einer ist, wie sie in allen Körpern Eine. Wie der Wille der innerste Kern aller erscheinenden Wesen ist; so ist sie die Substanz, welche nach Aufhebung aller Accidenzien übrig bleibt. Wie der Wille das schlechthin Unzerstörbare in allem Daseienden ist; so ist die Materie das in der Zeit Unvergängliche, welches unter allen Veränderungen beharrt. — Dass die Materie für sich, also getrennt von der Form, nicht angeschaut oder vorgestellt werden kann, beruht darauf, dass sie an sich selbst und als das rein Substantielle der Körper eigentlich der *Wille* selbst ist; dieser aber nicht an sich selbst, sondern nur unter sämmtlichen Bedingungen der *Vorstellung* und daher nur als *Erscheinung* objektiv wahrgenommen, oder angeschaut werden kann: unter diesen Bedingungen aber stellt er sich sofort als Körper dar, d. h. als die in Form und Qualität gehüllte Materie. Die Form aber ist durch den Raum, und die Qualität, oder Wirksamkeit, durch die Kausalität bedingt: beide also beruhen auf den Funktionen des Intellekts. Die Materie ohne sie wäre eben das Ding an sich, d. i. der Wille selbst. Nur daher konnten, wie gesagt, *Plotinos* und *Jordanus Brunus*, auf ganz objektivem Wege, zu dem Ausspruch gebracht werden, dass die Materie an und für sich ohne Ausdehnung, folglich ohne Räumlichkeit, folglich ohne Körperlichkeit sei.

Weil also die Materie die Sichtbarkeit des Willens, jede Kraft aber an sich selbst Wille ist, kann keine Kraft ohne materielles Substrat auftreten, und umgekehrt kein Körper ohne ihm inwohnende Kräfte seyn, die eben seine Qualität ausmachen. Dadurch ist er die Vereinigung von Materie und Form, welche Stoff heisst. Kraft und Stoff sind unzertrennlich, weil sie

im Grunde Eines sind; da, wie *Kant* dargethan hat, die Materie selbst uns nur als der Verein zweier Kräfte, der Expansions- und Attraktions-Kraft, gegeben ist. Zwischen Kraft und Stoff besteht also kein Gegensatz: vielmehr sind sie geradezu Eines.

Durch den Gang unserer Betrachtung auf diesen Gesichtspunkt geführt und zu dieser metaphysischen Ansicht der Materie gelangt, werden wir ohne Widerstreben eingestehen, dass der zeitliche *Ursprung* der Formen, der Gestalten, oder Species, nicht füglich irgend wo anders gesucht werden kann, als in der Materie. Aus dieser müssen sie einst hervorgebrochen seyn; eben weil solche die blosse *Sichtbarkeit des Willens* ist, welcher das Wesen an sich aller Erscheinungen ausmacht. Indem er zur Erscheinung wird, d. h. dem Intellekt sich *objektiv* darstellt, nimmt die Materie, als seine Sichtbarkeit, mittelst der Funktionen des Intellekts, die *Form* an. Daher sagten die Scholastiker: materia appetit formam. Dass der Ursprung aller Gestalten der Lebendigen ein solcher war, ist nicht zu bezweifeln: es lässt sich nicht ein Mal anders denken. Ob aber noch jetzt, da die Wege zur Perpetuirung der Gestalten offen stehen und von der Natur mit gränzenloser Sorgfalt und Eifer gesichert und erhalten werden, die generatio aequivoca Statt finde, ist allein durch die Erfahrung zu entscheiden; zumal da das natura nihil facit frustra, mit Hinweisung auf die Wege der regelmässigen Fortpflanzung, als Argument dagegen geltend gemacht werden könnte. Doch halte ich die generatio aequivoca auf sehr niedrigen Stufen, der neuesten Einwendungen dagegen ungeachtet, für höchst wahrscheinlich, und zwar zunächst bei Entozoen und Epizoen, besonders solchen, welche in Folge specieller Kachexien der thierischen Organismen auftreten; weil nämlich die Bedingungen zum Leben derselben nur ausnahmsweise Statt finden, ihre Gestalt sich also nicht auf dem regelmässigen Wege fortpflanzen kann und deshalb, bei eintretender Gelegenheit, stets von Neuem zu entstehen hat. Sobald daher, in Folge gewisser chronischer Krankheiten, oder Kachexien, die Lebensbedingungen der Epizoen

eingetreten sind, entstehen, nach Maassgabe derselben, pediculus capitis, oder pubis, oder corporis, ganz von selbst und ohne Ei; so komplicirt auch der Bau dieser Insekten seyn mag: denn die Fäulniss eines lebenden thierischen Körpers giebt Stoff zu höheren Produktionen, als die des Heues im Wasser, welche bloss Infusionsthiere liefert. Oder will man lieber, dass auch die Eier der Epizoen stets hoffnungsvoll in der Luft schweben? — (Schrecklich zu denken!) Vielmehr erinnere man sich der auch jetzt noch vorkommenden Phtheiriasis. — Ein analoger Fall tritt ein, wann, durch besondere Umstände, die Lebensbedingungen eines Species, welche dem *Orte* bis dahin fremd war, sich einfinden. So sah *August St. Hilaire* in Brasilien, nach dem Abbrennen eines Urwaldes, sobald die Asche nur eben kalt geworden, eine Menge Pflanzen aus ihr hervorwachsen, deren Art weit und breit nicht zu finden war; und ganz neuerlich berichtete der Admiral *Petit-Thouars*, vor der Académie des sciences, dass auf den neu sich bildenden Korallen-Inseln in Polynesien allmählig ein Boden sich absetzt, der bald trocken, bald im Wasser liegt, und dessen die Vegetation sich alsbald bemächtigt, Bäume hervorbringend, welche diesen Inseln ganz ausschliesslich eigen sind (Comptes rendus, 17. Jan. 1859, p. 147). — Ueberall wo Fäulniss entsteht, zeigen sich Schimmel, Pilze und, im Flüssigen, Infusorien. Die jetzt beliebte Annahme, dass Sporen und Eier zu den zahllosen Species aller jener Gattungen überall in der Luft schweben und lange Jahre hindurch auf eine günstige Gelegenheit warten, ist paradoxer, als die der generatio aequivoca. Fäulniss ist die Zersetzung eines organischen Körpers, zuerst in seine *näheren* chemischen Bestandtheile: weil nun diese in allen lebenden Wesen mehr oder weniger gleichartig sind; so kann, in solchem Augenblick, der allgegenwärtige Wille zum Leben sich ihrer bemächtigen, um jetzt, nach Maassgabe der Umstände, neue Wesen daraus zu erzeugen, welche alsbald, sich zweckmässig gestaltend, d. h. sein jedesmaliges Wollen objektivirend, aus ihnen so gerinnen, wie das Hühnchen aus der Flüssigkeit des Eies. Wo

Dies nun aber nicht geschieht; da werden die faulenden Stoffe in ihre *entfernteren* Bestandtheile zersetzt, welches die chemischen Grundstoffe sind, und gehen nunmehr über in den grossen Kreislauf der Natur. Der seit 10—15 Jahren geführte Krieg gegen die generatio aequivoca, mit seinem vorciligen Siegesgeschrei, war das Vorspiel zum Ableugnen der Lebenskraft, und diesem verwandt. Man lasse sich nur ja nicht durch Machtsprüche und mit dreister Stirn gegebene Versicherungen, dass die Sachen entschieden, abgemacht und allgemein anerkannt wären, übertölpeln. Vielmehr geht die ganze mechanische und atomistische Naturansicht ihrem Bankrott entgegen, und die Vertheidiger derselben haben zu lernen, dass hinter der Natur etwas mehr steckt, als Stoss und Gegenstoss. Die Realität der generatio aequivoca und die Nichtigkeit der abenteuerlichen Annahme, dass in der Atmosphäre überall und jederzeit Billionen Keime aller möglichen Schimmelpilze und Eier aller möglichen Infusorien herumschweben, bis ein Mal Eines und das Andere zufällig das ihm gemässe Medium findet, hat ganz neuerlich (1859) *Pouchet* vor der französischen Akademie, zum grossen Verdruss der übrigen Mitglieder derselben, gründlich und siegreich dargethan.

Unsere Verwunderung bei dem Gedanken des Ursprungs der Formen aus der Materie gleicht im Grunde der des Wilden, der zum ersten Mal einen Spiegel erblickt und über sein eigenes Bild, das ihm daraus entgegentritt, erstaunt. Denn unser eigenes Wesen ist der *Wille*, dessen blosse *Sichtbarkeit* die Materie ist, welche jedoch nie anders als mit dem *Sichtbaren*, d. h. unter der Hülle der Form und Qualität, auftritt, daher nie unmittelbar wahrgenommen, sondern stets nur hinzugedacht wird, als das in allen Dingen, unter aller Verschiedenheit der Qualität und Form, Identische, welches gerade das eigentlich Substantielle in ihnen allen ist. Eben deshalb ist sie mehr ein metaphysisches, als ein bloss physisches Erklärungsprincip der Dinge, und alle Wesen aus ihr entspringen lassen, heisst wirklich sie aus einem sehr Geheim-

nissvollen erklären; wofür es nur Der nicht erkennt, welcher Angreifen mit Begreifen verwechselt. In Wahrheit ist zwar keineswegs die letzte und erschöpfende Erklärung der Dinge, wohl aber der zeitliche Ursprung, wie der unorganischen Formen, so auch der organischen Wesen allerdings in der Materie zu suchen. — Jedoch scheint es, dass die Urerzeugung organischer Formen, die Hervorbringung der Gattungen selbst, der Natur fast so schwer fällt auszuführen, wie uns zu begreifen: dahin nämlich deutet die durchweg so ganz übermässige Vorsorge derselben für die Erhaltung der ein Mal vorhandenen Gattungen. Auf der gegenwärtigen Oberfläche dieses Planeten hat dennoch der Wille zum Leben die Skala seiner Objektivation drei Mal, ganz unabhängig von einander, in verschiedener Modulation, aber auch in sehr verschiedener Vollkommenheit und Vollständigkeit angespielt. Nämlich die alte Welt, Amerika und Australien haben bekanntlich Jedes seine eigenthümliche, selbstständige und von der der beiden Andern gänzlich verschiedene Thierreihe. Die Species sind auf jedem dieser grossen Kontinente durchweg andere, haben aber doch, weil alle drei dem selben Planeten angehören, eine durchgängige und parallel laufende Analogie mit einander; daher die genera grösstentheils die selben sind. Diese Analogie lässt in Australien sich nur sehr unvollständig verfolgen; weil dessen Fauna an Säugethieren sehr arm ist und weder reissende Thiere, noch Affen hat: hingegen zwischen der alten Welt und Amerika ist sie augenfällig und zwar so, dass Amerika an Säugethieren stets das schlechtere Analogon aufweist, dagegen aber an Vögeln und Reptilien das bessere. So hat es zwar den Kondor, die Aras, die Kolibrite und die grössten Batrachier und Ophidier voraus; aber z. B. statt des Elephanten nur den Tapir, statt des Löwen den Kuguar, statt des Tigers den Jaguar, statt des Kameels das Lama, und statt der eigentlichen Affen nur Meerkatzen. Schon aus diesem letzteren Mangel lässt sich schliessen, dass die Natur es in Amerika nicht bis zum Menschen hat bringen können; da sogar von der nächsten Stufe

unter diesem, dem Tschimpanse und dem Orangutan oder Pongo, der Schritt bis zum Menschen noch ein unmässig grosser war. Dem entsprechend finden wir die drei, sowohl aus physiologischen, als linguistischen Gründen nicht zu bezweifelnden, gleich ursprünglichen Menschenrassen, die kaukasische, mongolische und äthiopische, allein in der alten Welt zu Hause, Amerika hingegen von einem gemischten, oder klimatisch modifizirten, mongolischen Stamme bevölkert, der von Asien hinübergekommen seyn muss. Auf der der jetzigen Erdoberfläche zunächst vorhergegangenen war es stellenweise bereits zu Affen, jedoch nicht bis zum Menschen gekommen.

Von diesem Standpunkt unserer Betrachtung aus, welcher uns die Materie als die unmittelbare Sichtbarkeit des in allen Dingen erscheinenden Willens erkennen, ja sogar für die bloss physische, dem Leitfaden der Zeit und Kausalität nachgehende Forschung, sie als den Ursprung der Dinge gelten lässt, wird man leicht auf die Frage geführt, ob man nicht selbst in der Philosophie, eben so gut von der objektiven, wie von der subjektiven Seite ausgehen und demnach als die fundamentale Wahrheit den Satz aufstellen könnte: „es giebt überhaupt nichts als die Materie und die ihr inwohnenden Kräfte." — Bei diesen hier so leicht hingeworfenen „inwohnenden Kräften" ist aber sogleich zu erinnern, dass ihre Voraussetzung jede Erklärung auf ein völlig unbegreifliches Wunder zurückführt und dann bei diesem stehen, oder vielmehr von ihm anheben lässt: denn ein solches ist wahrlich jede, den verschiedenartigen Wirkungen eines unorganischen Körpers zum Grunde liegende, bestimmte und unerklärliche Naturkraft nicht minder, als die in jedem organischen sich äussernde Lebenskraft; — wie ich dies Kap. 17 ausführlich auseinandergesetzt und daran dargethan habe, dass niemals die Physik auf den Thron der Metaphysik gesetzt werden kann, eben weil sie die erwähnte und noch viele andere Voraussetzungen ganz unberührt stehen lässt: wodurch sie auf den Anspruch, eine letzte Erklärung der Dinge abzugeben, von vorne herein verzich-

tet. Ferner habe ich hier an die, gegen das Ende des ersten Kapitels gegebene, Nachweisung der Unzulässigkeit des Materialismus zu erinnern, sofern er, wie dort gesagt wurde, die Philosophie des bei seiner Rechnung sich selbst vergessenden Subjekts ist. Diese sämmtlichen Wahrheiten aber beruhen darauf, dass alles *Objektive*, alles Aeussere, da es stets nur ein Wahrgenommenes, Erkanntes ist, auch immer nur ein Mittelbares und Sekundäres bleibt, daher schlechterdings nie der letzte Erklärungsgrund der Dinge, oder der Ausgangspunkt der Philosophie werden kann. Diese nämlich verlangt nothwendig das schlechthin Unmittelbare zu ihrem Ausgangspunkt: ein solches aber ist offenbar nur das dem *Selbstbewusstseyn* Gegebene, das Innere, das *Subjektive*. Daher eben ist es ein so eminentes Verdienst des *Cartesius*, dass er zuerst die Philosophie vom Selbstbewusstseyn hat ausgehen lassen. Auf diesem Wege sind seitdem die ächten Philosophen, vorzüglich *Locke*, *Berkeley* und *Kant*, jeder auf seine Weise, immer weiter gegangen, und in Folge ihrer Untersuchungen wurde ich darauf geleitet, im Selbstbewusstseyn, statt *eines*, zwei völlig verschiedene Data der unmittelbaren Erkenntniss gewahr zu werden und zu benutzen, die Vorstellung und den Willen, durch deren kombinirte Anwendung man in der Philosophie in dem Maasse weiter gelangt, als man bei einer algebraischen Aufgabe mehr leisten kann, wenn man zwei, als wenn man nur eine bekannte Grösse gegeben erhält.

Das unausweichbar Falsche des *Materialismus* besteht, dem Gesagten zufolge, zunächst darin, dass er von einer petitio principii ausgeht, welche näher betrachtet, sich sogar als ein πρωτον ψευδος ausweist, nämlich von der Annahme, dass die Materie ein schlechthin und unbedingt Gegebenes, nämlich unabhängig von der Erkenntniss des Subjekts Vorhandenes, also eigentlich ein Ding an sich sei. Er legt der Materie (und damit auch ihren Voraussetzungen, Zeit und Raum) eine *absolute*, d. h. vom wahrnehmenden Subjekt unabhängige Existenz bei: dies ist sein Grundfehler. Nächstdem muss er, wenn er redlich zu Werke gehen will, die

den gegebenen Materien, d. h. den Stoffen, inhärirenden Qualitäten, sammt den in diesen sich äussernden Naturkräften, und endlich auch die Lebenskraft, als unergründliche qualitates occultas der Materie, unerklärt dastehen lassen und von ihnen ausgehen; wie dies Physik und Physiologie wirklich thun, weil sie eben keine Ansprüche darauf machen, die letzte Erklärung der Dinge zu seyn. Aber gerade um dies zu vermeiden, verfährt der Materialismus, wenigstens wie er bisher aufgetreten, *nicht* redlich: er leugnet nämlich alle jene ursprünglichen Kräfte weg, indem er sie alle, und am Ende auch die Lebenskraft, vorgeblich und scheinbar zurückführt auf die bloss mechanische Wirksamkeit der Materie, also auf Aeusserungen der Undurchdringlichkeit, Form, Kohäsion, Stosskraft, Trägheit, Schwere u. s. w., welche Eigenschaften freilich das wenigste Unerklärliche an sich haben, eben weil sie zum Theil auf dem a priori Gewissen, mithin auf den Formen unsers eigenen Intellekts beruhen, welche das Princip aller Verständlichkeit sind. Den Intellekt aber, als Bedingung alles Objekts, mithin der gesammten Erscheinung, ignorirt der Materialismus gänzlich. Sein Vorhaben ist nun, alles Qualitative auf ein bloss Quantitatives zurückzuführen, indem er jenes zur blossen *Form*, im Gegensatz der eigentlichen *Materie* zählt: dieser lässt er von den eigentlich *empirischen* Qualitäten allein die Schwere, weil sie an sich schon ein Quantitatives, nämlich als das alleinige Maass der Quantität der Materie auftritt. Dieser Weg führt ihn nothwendig auf die Fiktion der Atome, welche nun das Material werden, daraus er die so geheimnissvollen Aeusserungen aller ursprünglichen Kräfte aufzubauen gedenkt. Dabei hat er es aber eigentlich gar nicht mehr mit der empirisch *gegebenen*, sondern mit einer Materie zu thun, die in rerum natura nicht anzutreffen, vielmehr ein blosses Abstraktum jener wirklichen Materie ist, nämlich mit einer solchen, die schlechthin keine andern, als jene *mechanischen* Eigenschaften hätte, welche mit Ausnahme der Schwere, sich so ziemlich a priori konstruiren lassen, eben weil sie auf den Formen des

Raums, der Zeit und der Kausalität, mithin auf unserm Intellekt, beruhen: auf diesen ärmlichen Stoff also sieht er sich bei Aufrichtung seines Luftgebäudes reducirt.

Hiebei wird er unausweichbar zum *Atomismus;* wie es ihm schon in seiner Kindheit, beim Leukippos und Demokritos, begegnet ist, und ihm jetzt, da er vor Alter zum zweiten Male kindisch geworden, abermals begegnet: bei den Franzosen, weil sie die Kantische Philosophie nie gekannt, und bei den Deutschen, weil sie solche vergessen haben. Und zwar treibt er es, in dieser seiner zweiten Kindheit, noch bunter, als in der ersten: nicht bloss die *festen* Körper sollen aus Atomen bestehen, sondern auch die *flüssigen*, das Wasser, sogar die Luft, die Gase, ja, das Licht, als welches die Undulation eines völlig hypothetischen und durchaus unbewiesenen, aus Atomen bestehenden Aethers seyn soll, deren verschiedene Schnelligkeit die Farben verursache; — eine Hypothese, welche, eben wie weiland die siebenfarbige Neutonische, von einer ganz arbiträr angenommenen und dann gewaltsam durchgeführten Analogie mit der Musik ausgeht. Man muss wahrlich unerhört leichtgläubig seyn, um sich einreden zu lassen, dass die von der endlosen Mannigfaltigkeit farbiger Flächen, in dieser bunten Welt, ausgehenden, zahllos verschiedenen Aether-Tremulanten, immerfort und jeder in einem andern Tempo, nach allen Richtungen durcheinander laufen und überall sich kreuzen könnten, ohne je einander zu stören, vielmehr durch solchen Tumult und Wirrwarr den tiefruhigen Anblick beleuchteter Natur und Kunst hervorbrächten. Credat Judaeus Apella! Allerdings ist die Natur des Lichtes uns ein Geheimniss: aber es ist besser, dies einzugestehen, als durch schlechte Theorien der künftigen Erkenntniss den Weg zu verrennen. Dass das Licht etwas ganz Anderes sei, als eine bloss mechanische Bewegung, Undulation oder Vibration und Tremulant, ja, dass es stoffartig sei, beweisen schon seine chemischen Wirkungen, von welchen eine schöne Reihe kürzlich der Acad. des sciences vorgelegt worden ist von *Chevreul*,

indem er das das Sonnenlicht auf verschiedene gefärbte Stoffe wirken liess; wobei das Schönste ist, dass eine weisse, dem Sonnenlicht ausgesetzt gewesene Papierrolle die selben Wirkungen hervorbringt, ja, dies auch noch nach 6 Monaten thut, wenn sie während dieser Zeit in einer fest verschlossenen Blechröhre verwahrt gewesen ist: hat da etwan der Tremulant 6 Monate pausirt und fällt jetzt a tempo wieder ein? (Comptes rendus vom 20. Dec. 1858.) — Diese ganze Aether-Atomen-Tremulanten-Hypothese ist nicht nur ein Hirngespinst, sondern thut es an täppischer Plumpheit den ärgsten Demokritischen gleich, ist aber unverschämt genug, sich heut zu Tage als ausgemachte Sache zu geriren, wodurch sie erlangt hat, dass sie von tausend pinselhaften Skribenten aller Fächer, denen jede Kenntniss von solchen Dingen abgeht, rechtgläubisch nachgebetet und wie ein Evangelium geglaubt wird. — Die Atomenlehre überhaupt geht aber noch weiter: bald nämlich heisst es Spartam, quam nactus es, orna! Da werden dann sämmtlichen Atomen verschiedene immerwährende Bewegungen, drehende vibrirende u. s. w., je nachdem ihr Amt ist, angedichtet: imgleichen hat jedes Atom seine Atmosphäre aus Aether, oder sonst was, und was dergleichen Träumereien mehr sind. — Die Träumereien der Schellingischen Naturphilosophie und ihrer Anhänger waren doch meistens geistreich, schwunghaft, oder wenigstens witzig: diese hingegen sind plump, platt, ärmlich und täppisch, die Ausgeburt von Köpfen, welche erstlich keine andere Realität zu denken vermögen, als eine gefabelte eigenschaftslose Materie, die dabei ein absolutes Objekt, d. h. ein Objekt ohne Subjekt wäre, und zweitens keine andere Thätigkeit, als Bewegung und Stoss; diese zwei allein sind ihnen fasslich, und dass auf sie alles zurücklaufe, ist ihre Voraussetzung a priori: denn sie sind ihr *Ding an sich*. Dieses Ziel ist zu erreichen, wird die Lebenskraft auf chemische Kräfte (welche insidiös und unberechtigt Molekularkräfte genannt werden) und alle Processe der unorganischen Natur auf Mechanismus, d. h. Stoss und Gegenstoss zurückgeführt. Und so wäre

denn am Ende die ganze Welt, mit allen Dingen darin, bloss ein mechanisches Kunststück, gleich den durch Hebel, Räder und Sand getriebenen Spielzeugen, welche ein Bergwerk, oder ländlichen Betrieb darstellen. — Die Quelle des Uebels ist, dass durch die viele Handarbeit des Experimentirens die Kopfarbeit des Denkens aus der Uebung gekommen ist. Die Tiegel und Volta'schen Säulen sollen dessen Funktionen übernehmen: daher auch der profunde Abscheu gegen alle Philosophie. —

Man könnte nun aber die Sache auch so wenden, dass man sagte, der Materialismus, wie er bisher aufgetreten, wäre bloss dadurch misslungen, dass er die *Materie*, aus der er die Welt zu konstruiren gedachte, nicht genugsam *gekannt* und daher, statt ihrer, es mit einem eigenschaftslosen Wechselbalg derselben zu thun gehabt hätte: wenn er hingegen, statt dessen, die wirkliche und *empirisch* gegebene Materie (d. h. den Stoff, oder vielmehr die Stoffe) genommen hätte, ausgestattet, wie sie ist, mit allen physikalischen, chemischen, elektrischen und auch mit den aus ihr selbst das Leben spontan hervortreibenden Eigenschaften, also die wahre mater rerum, aus deren dunkelm Schoosse alle Erscheinungen und Gestalten sich hervorwinden, um einst in ihn zurückzufallen; so hätte aus dieser, d. h. aus der vollständig gefassten und erschöpfend gekannten Materie, sich schon eine Welt konstruiren lassen, deren der Materialismus sich nicht zu schämen brauchte. Ganz recht: nur hätte das Kunststück dann darin bestanden, dass man die Quaesita in die Data verlegte, indem man angeblich die blosse Materie, wirklich aber alle die geheimnissvollen Kräfte der Natur, welche an derselben haften, oder richtiger, mittelst ihrer uns sichtbar werden, als das Gegebene nähme und zum Ausgangspunkt der Ableitungen machte; — ungefähr wie wenn man unter dem Namen der Schüssel das Daraufliegende versteht. Denn wirklich ist die Materie, für unsere Erkenntniss, bloss das *Vehikel* der Qualitäten und Naturkräfte, welche als ihre Accidenzien auftreten: und eben weil ich diese auf den Willen zurück-

geführt habe, nenne ich die Materie die blosse *Sichtbarkeit des Willens*. Von diesen sämmtlichen Qualitäten aber entblösst, bleibt die Materie zurück als das Eigenschaftslose, das caput mortuum der Natur, daraus sich ehrlicherweise nichts machen lässt. *Lässt* man ihr hingegen erwähntermaassen alle jene Eigenschaften; so hat man eine versteckte petitio principii begangen, indem man die Quaesita sich als Data zum voraus geben liess. Was nun aber *damit* zu Stande kommt, wird kein eigentlicher *Materialismus* mehr seyn, sondern blosser *Naturalismus*, d. h. eine absolute *Physik*, welche, wie im schon erwähnten Kap. 17 gezeigt worden, nie die Stelle der Metaphysik einnehmen und ausfüllen kann, eben weil sie erst nach so vielen Voraussetzungen anhebt, also gar nicht ein Mal unternimmt, die Dinge von Grund aus zu erklären. Der blosse Naturalismus ist daher wesentlich auf lauter Qualitates occultae basirt, über welche man nie anders hinauskann, als dadurch, dass man, wie ich gethan, die *subjektive* Erkenntnissquelle zu Hülfe nimmt, was dann freilich auf den weiten und mühevollen Umweg der Metaphysik führt, indem es die vollständige Analyse des Selbstbewusstseyns und des in ihm gegebenen Intellekts und Willens voraussetzt. — Inzwischen ist das Ausgehen vom *Objektiven*, welchem die so deutliche und fassliche *äussere Anschauung* zum Grunde liegt, ein dem Menschen so natürlicher und sich von selbst darbietender Weg, dass der *Naturalismus* und in Folge dieses, weil er als nicht erschöpfend, nicht genügen kann, der *Materialismus*, Systeme sind, auf welche die spekulirende Vernunft nothwendig, ja, zu allererst gerathen muss: daher wir gleich am Anfang der Geschichte der Philosophie den Naturalismus, in den Systemen der Jonischen Philosophen, und darauf den Materialismus, in der Lehre des Leukippos und Demokritos, auftreten, ja, auch später von Zeit zu Zeit sich immer wieder erneuern sehen.

TRANSSCENDENTE BETRACHTUNGEN ÜBER DEN WILLEN ALS DING AN SICH.

SCHON die bloss empirische Betrachtung der Natur erkennt, von der einfachsten und nothwendigsten Aeusserung irgend einer allgemeinen Naturkraft an, bis zum Leben und Bewusstseyn des Menschen hinauf, einen stetigen Uebergang, durch allmälige Abstufungen und ohne andere, als relative, ja meistens schwankende Gränzen. Das diese Ansicht verfolgende und dabei etwas tiefer eindringende Nachdenken wird bald zu der Ueberzeugung geführt, dass in allen jenen Erscheinungen das innere Wesen, das sich Manifestirende, das Erscheinende, Eines und das Selbe sei, welches immer deutlicher hervortrete; und dass demnach was sich in Millionen Gestalten von endloser Verschiedenheit darstellt und so das bunteste und barockeste Schauspiel ohne Anfang und Ende aufführt, dieses Eine Wesen sei, welches hinter allen jenen Masken steckt, so dicht verlarvt, dass es sich selbst nicht wiedererkennt, und daher oft sich selbst unsanft behandelt. Daher ist die grosse Lehre vom ἐν και παν, im Orient wie im Occident, früh aufgetreten und hat sich, allem Widerspruche zum Trotz, behauptet, oder doch stets erneuert. Wir nun aber sind jetzt schon tiefer in das Geheimniss eingeweiht, indem wir durch das Bisherige zu der Einsicht geleitet worden sind, dass, wo jenem, allen Erscheinungen zum Grunde liegenden Wesen, in irgend einer einzelnen derselben, ein *erkennendes Bewusstseyn* beigegeben ist, welches in seiner Richtung nach innen zum *Selbstbewusstseyn* wird, diesem sich dasselbe darstellt als jenes so Vertraute und so Geheimnissvolle, welches das Wort *Wille* bezeichnet. Demzufolge haben wir jenes universelle Grundwesen aller Erscheinungen, nach der Manifestation, in welcher es sich am unverschleiertesten zu erkennen giebt, den *Willen* benannt, mit welchem Worte wir demnach nichts weniger, als ein

unbekanntes x, sondern im Gegentheil Dasjenige bezeichnen, was uns, wenigstens von einer Seite, unendlich bekannter und vertrauter ist, als alles Uebrige.

Erinnern wir uns jetzt an eine Wahrheit, deren ausführlichsten und gründlichsten Beweis man in meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens findet, an diese nämlich, dass, kraft der ausnahmslosen Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, das Thun oder Wirken aller Wesen dieser Welt, durch die dasselbe jedesmal hervorrufenden Ursachen, stets streng *necessitirt* eintritt; in welcher Hinsicht es keinen Unterschied macht, ob es Ursachen im engsten Sinne des Worts, oder aber Reize, oder endlich Motive sind, welche eine solche Aktion hervorgerufen haben; indem diese Unterschiede sich allein auf den Grad der Empfänglichkeit der verschiedenartigen Wesen beziehen. Hierüber darf man sich keine Illusion machen: das Gesetz der Kausalität kennt keine Ausnahme; sondern Alles, von der Bewegung eines Sonnenstäubchens an, bis zum wohlüberlegten Thun des Menschen, ist ihm mit gleicher Strenge unterworfen. Daher konnte nie, im ganzen Verlauf der Welt, weder ein Sonnenstäubchen in seinem Fluge eine andere Linie beschreiben, als die es beschrieben hat, noch ein Mensch irgend anders handeln, als er gehandelt hat: und keine Wahrheit ist gewisser als die, dass Alles was geschieht, sei es klein oder gross, völlig *nothwendig* geschieht. Demzufolge ist, in jedem gegebenen Zeitpunkt, der gesammte Zustand aller Dinge fest und genau bestimmt, durch den ihm soeben vorhergegangenen; und so den Zeitstrom aufwärts, ins Unendliche hinauf, und so ihn abwärts, ins Unendliche herab. Folglich gleicht der Lauf der Welt dem einer Uhr, nachdem sie zusammengesetzt und aufgezogen worden: also ist sie, von diesem unabstreitbaren Gesichtspunkt aus, eine blosse Maschine, deren Zweck man nicht absieht. Auch wenn man, ganz unbefugter Weise, ja, im Grunde, aller Denkbarkeit, mit ihrer Gesetzlichkeit, zum Trotz, einen ersten Anfang annehmen wollte; so wäre dadurch im Wesentlichen nichts geändert. Denn der willkürlich gesetzte erste Zustand der

Dinge, bei ihrem Ursprung, hätte den ihm zunächst folgenden, im Grossen und bis auf das Kleinste herab, unwiderruflich bestimmt und festgestellt, dieser wieder den folgenden, und so fort, per secula seculorum; da die Kette der Kausalität, mit ihrer ausnahmslosen Strenge, — dieses eherne Band der Nothwendigkeit und des Schicksals, — jede Erscheinung unwiderruflich und unabänderlich, so wie sie ist, herbeiführt. Der Unterschied liefe bloss darauf zurück, dass wir, bei der einen Annahme, ein ein Mal aufgezogenes Uhrwerk, bei der andern aber ein perpetuum mobile vor uns hätten, hingegen die Nothwendigkeit des Verlaufs bliebe die selbe. Dass das Thun des Menschen dabei keine Ausnahme machen kann, habe ich in der angezogenen Preisschrift unwiderleglich bewiesen, indem ich zeigte, wie es aus zwei Faktoren, seinem Charakter und den eintretenden Motiven, jedesmal streng nothwendig hervorgeht: jener ist angeboren und unveränderlich, diese werden, am Faden der Kausalität, durch den streng bestimmten Weltlauf nothwendig herbeigeführt.

Demnach also erscheint, von einem Gesichtspunkt aus, welchem wir uns, weil er durch die objektiv und a priori gültigen Weltgesetze festgestellt ist, schlechterdings nicht entziehen können, die Welt, mit Allem was darin ist, als ein zweckloses und darum unbegreifliches Spiel einer ewigen Nothwendigkeit, einer unergründlichen und unerbittlichen *Ανάγκη*. Das Anstössige, ja Empörende dieser unausweichbaren und unwiderleglichen Weltansicht kann nun aber durch keine andere Annahme gründlich gehoben werden, als durch die, dass jedes Wesen auf der Welt, wie es einerseits Erscheinung und durch die Gesetze der Erscheinung nothwendig bestimmt ist, andererseits an sich selbst *Wille* sei, und zwar schlechthin *freier Wille*, da alle Nothwendigkeit allein durch die Formen entsteht, welche gänzlich der Erscheinung angehören, nämlich durch den Satz vom Grunde in seinen verschiedenen Gestalten: einem solchen Willen muss dann aber auch Aseität zukommen, da er, als freier, d. h. als Ding an sich und deshalb dem Satz

vom Grunde nicht unterworfener, in seinem Seyn und Wesen so wenig, wie in seinem Thun und Wirken, von einem Andern abhängen kann. Durch diese Annahme allein wird so viel *Freiheit* gesetzt, als nöthig ist, der unabweisbaren strengen *Nothwendigkeit*, die den Verlauf der Welt beherrscht, das Gleichgewicht zu halten. Demnach hat man eigentlich nur die Wahl, in der Welt entweder eine blosse, nothwendig ablaufende Maschine zu sehen, oder als das Wesen an sich derselben einen freien Willen zu erkennen, dessen Aeusserung nicht unmittelbar das Wirken, sondern zunächst das *Daseyn und Wesen* der Dinge ist. Diese Freiheit ist daher eine transscendentale, und besteht mit der empirischen Nothwendigkeit so zusammen, wie die transscendentale Idealität der Erscheinungen mit ihrer empirischen Realität. Dass allein unter Annahme derselben die That eines Menschen, trotz der Nothwendigkeit, mit der sie aus seinem Charakter und den Motiven hervorgeht, doch seine *eigene* ist, habe ich in der Preisschrift über die Willensfreiheit dargethan: eben damit aber ist seinem Wesen *Aseität* beigelegt. Das selbe Verhältniss nun gilt von allen Dingen der Welt. — Die strengste, redlich, mit starrer Konsequenz durchgeführte *Nothwendigkeit* und die vollkommenste, bis zur Allmacht gesteigerte *Freiheit* mussten zugleich und zusammen in die Philosophie eintreten: ohne die Wahrheit zu verletzen konnte dies aber nur dadurch geschehen, dass die ganze *Nothwendigkeit* in das *Wirken und Thun* (Operari), die ganze *Freiheit* hingegen in das *Seyn und Wesen* (Esse) verlegt wurde. Dadurch löst sich ein Räthsel, welches nur deshalb so alt ist wie die Welt, weil man bisher es immer gerade umgekehrt gehalten hat und schlechterdings die Freiheit im Operari, die Nothwendigkeit im Esse suchte. Ich hingegen sage: jedes Wesen, ohne Ausnahme, *wirkt* mit strenger Nothwendigkeit, dasselbe aber *existirt* und ist was es ist, vermöge seiner *Freiheit*. Bei mir ist also nicht mehr und nicht weniger Freiheit und Nothwendigkeit anzutreffen, als in irgend einem früheren System; obwohl bald das Eine, bald das Andere schei-

nen muss, je nachdem man daran, dass den bisher aus reiner Nothwendigkeit erklärten Naturvorgängen *Wille* untergelegt wird, oder daran, dass der Motivation die selbe strenge Nothwendigkeit, wie der mechanischen Kausalität, zuerkannt wird, Anstoss nimmt. Bloss ihre Stellen haben beide vertauscht: die Freiheit ist in das Esse versetzt und die Nothwendigkeit auf das Operari beschränkt worden.

Kurzum, der *Determinismus* steht fest: an ihm zu rütteln haben nun schon anderthalb Jahrtausende vergeblich sich bemüht, dazu getrieben durch gewisse Grillen, welche man wohl kennt, jedoch noch nicht so ganz bei ihrem Namen nennen darf. In Folge seiner aber wird die Welt zu einem Spiel mit Puppen, an Drähten (Motiven) gezogen; ohne dass auch nur abzusehen wäre, zu wessen Belustigung: hat das Stück einen Plan, so ist ein *Fatum*, hat es keinen, so ist die blinde Nothwendigkeit der Direktor. — Aus dieser Absurdität giebt es keine andere Rettung, als die Erkenntniss, dass schon das *Seyn und Wesen* aller Dinge die Erscheinung eines wirklich *freien Willens* ist, der sich eben darin selbst erkennt: denn ihr *Thun und Wirken* ist vor der Nothwendigkeit nicht zu retten. Um die Freiheit vor dem Schicksal oder dem Zufall zu bergen, musste sie aus der Aktion in die Existenz versetzt werden. —

Wie nun demnach die *Nothwendigkeit* nur der Erscheinung, nicht aber dem Ding an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt zukommt; so auch die *Vielheit*. Dies ist §. 25 des ersten Bandes genügend dargethan. Bloss einige, diese Wahrheit bestätigende und erläuternde Betrachtungen habe ich hier hinzuzufügen.

Jeder erkennt nur ein Wesen ganz unmittelbar: seinen eigenen Willen im Selbstbewusstseyn. Alles Andere erkennt er bloss mittelbar, und beurtheilt es dann nach der Analogie mit jenem, die er, je nachdem der Grad seines Nachdenkens ist, weiter durchführt. Selbst Dieses entspringt im tiefsten Grunde daraus, dass es eigentlich auch *nur ein Wesen* giebt: die aus den Formen der äussern, objektiven Auffassung herrührende Illusion der Vielheit (Maja) konnte nicht

bis in das innere, einfache Bewusstseyn dringen: daher dieses immer nur Ein Wesen vorfindet.

Betrachten wir die nie genug bewunderte Vollendung in den Werken der Natur, welche, selbst in den letzten und kleinsten Organismen, z. B. den Befruchtungstheilen der Pflanzen, oder dem innern Bau der Insekten, mit so unendlicher Sorgfalt, so unermüdlicher Arbeit durchgeführt ist, als ob das vorliegende Werk der Natur ihr einziges gewesen wäre, auf welches sie daher alle ihre Kunst und Macht verwenden gekonnt; finden wir dasselbe dennoch unendlich oft wiederholt, in jedem einzelnen der zahllosen Individuen jeglicher Art, und nicht etwan weniger sorgfältig vollendet in dem, dessen Wohnplatz der einsamste, vernachlässigste Fleck ist, zu welchem bis dahin noch kein Auge gedrungen war; verfolgen wir nun die Zusammensetzung der Theile jedes Organismus, so weit wir können, und stossen doch nie auf ein ganz Einfaches und daher Letztes, geschweige auf ein Unorganisches; verlieren wir uns endlich in die Berechnung der Zweckmässigkeit aller jener Theile desselben zum Bestande des Ganzen, vermöge deren jedes Lebende, an und für sich selbst, ein Vollkommenes ist; erwägen wir dabei, dass jedes dieser Meisterwerke, selbst von kurzer Dauer, schon unzählige Male von Neuem hervorgebracht wurde, und dennoch jedes Exemplar seiner Art, jedes Insekt, jede Blume, jedes Blatt, noch eben so sorgfältig ausgearbeitet erscheint, wie das erste dieser Art es gewesen ist, die Natur also keineswegs ermüdet und zu pfuschen anfängt, sondern, mit gleich geduldiger Meisterhand, das letzte wie das erste vollendet: dann werden wir zuvörderst inne, dass alle menschliche Kunst nicht bloss dem Grade, sondern der Art nach vom Schaffen der Natur völlig verschieden ist; nächstdem aber, dass die wirkende Urkraft, die natura naturans, in jedem ihrer zahllosen Werke, im kleinsten, wie im grössten, im letzten, wie im ersten, *ganz und ungetheilt unmittelbar gegenwärtig ist:* woraus folgt, dass sie, als solche und an sich von Raum und Zeit nicht weiss. Bedenken wir nun ferner, dass die Hervorbringung jener

Hyberbeln aller Kunstgebilde dennoch der Natur so ganz und gar nichts kostet, dass sie, mit unbegreiflicher Verschwendung, Millionen Organismen schafft, die nie zur Reife gelangen, und jedes Lebende tausendfältigen Zufällen ohne Schonung Preis giebt, andererseits aber auch, wenn durch Zufall begünstigt, oder durch menschliche Absicht angeleitet, bereitwillig Millionen Exemplare einer Art liefert, wo sie bisher nur eins gab, folglich Millionen ihr nichts mehr kosten als Eines; so leitet auch Dieses uns auf die Einsicht hin, dass die Vielheit der Dinge ihre Wurzel in der Erkenntnissweise des Subjekts hat, dem Dinge an sich aber, d. h. der innern sich darin kund gebenden Urkraft, fremd ist; dass mithin Raum und Zeit, auf welchen die Möglichkeit aller Vielheit beruht, blosse Formen unserer Anschauung sind; ja, dass sogar jene ganz unbegreifliche Künstlichkeit der Struktur, zu welcher sich die rücksichtsloseste Verschwendung der Werke, worauf sie verwendet worden, gesellt, im Grunde auch nur aus der Art, wie wir die Dinge auffassen, entspringt; indem nämlich das einfache und untheilbare, ursprüngliche Streben des Willens, als Ding an sich, wann dasselbe, in unserer cerebralen Erkenntniss, sich als Objekt darstellt, erscheinen muss als eine künstliche Verkettung gesonderter Theile, zu Mitteln und Zwecken von einander, in überschwänglicher Vollkommenheit durchgeführt.

Die hier angedeutete, jenseit der Erscheinung liegende *Einheit jenes Willens*, in welchem wir das Wesen an sich der Erscheinungswelt erkannt haben, ist eine metaphysische, mithin die Erkenntniss derselben transscendent, d. h. nicht auf den Funktionen unsers Intellekts beruhend und daher mit diesen nicht eigentlich zu erfassen. Daher kommt es, dass sie einen Abgrund der Betrachtung eröffnet, dessen Tiefe keine ganz klare und in durchgängigem Zusammenhang stehende Einsicht mehr gestattet, sondern nur einzelne Blicke vergönnt, welche dieselbe in diesem und jenem Verhältniss der Dinge, bald im Subjektiven, bald im Objektiven, erkennen lassen, wodurch jedoch wieder neue Probleme angeregt werden, welche alle

zu lösen ich mich nicht anheischig mache, vielmehr auch hier mich auf das est quadam prodire tenus berufe, mehr darauf bedacht, nichts Falsches oder willkürlich Ersonnenes aufzustellen, als von Allem durchgängige Rechenschaft zu geben; — auf die Gefahr hin, hier nur eine fragmentarische Darstellung zu liefern.

Wenn man die so scharfsinnige, zuerst von *Kant* und später von *Laplace* aufgestellte Theorie der Entstehung des Planetensystems, an deren Richtigkeit zu zweifeln kaum möglich ist, sich vergegenwärtigt und sie deutlich durchdenkt; so sieht man die niedrigsten, rohesten, blindesten, an die starreste Gesetzlichkeit gebundenen Naturkräfte, mittelst ihres Konflikts an einer und derselben gegebenen Materie und der durch diesen herbeigeführten, accidentellen Folgen, das Grundgerüst der Welt, also des künftigen zweckmässig eingerichteten Wohnplatzes zahlloser lebender Wesen, zu Stande bringen, als ein System der Ordnung und Harmonie, über welches wir um so mehr erstaunen, je deutlicher nnd genauer wir es verstehen lernen. So z. B. wenn wir einsehen, dass jeder Planet, bei seiner gegenwärtigen Geschwindigkeit, gerade nur da, wo er wirklich seinen Ort hat, sich behaupten kann, indem er, der Sonne näher gerückt, hineinfallen, weiter von ihr gestellt, hinwegfliegen müsste; wie auch umgekehrt, wenn wir seinen Ort als gegeben nehmen, er nur bei seiner gegenwärtigen und keiner andern Geschwindigkeit daselbst bleiben kann, indem er, schneller laufend, davonfliegen, langsamer gehend, in die Sonne fallen müsste; dass also nur *ein* bestimmter Ort zu jeder bestimmten Velocität eines Planeten passte; und wir nun dieses Problem dadurch gelöst sehen, dass die selbe physische, nothwendig und blind wirkende Ursache, welche ihm seinen Ort anwies, zugleich und eben dadurch ihm genau die diesem Ort allein angemessene Geschwindigkeit ertheilte, in Folge des Naturgesetzes, dass ein kreisender Körper, in dem Verhältniss, wie sein Kreis kleiner wird, seine Geschwindigkeit vermehrt; und vollends, wenn wir endlich verstehen, wie dem ganzen System ein endloser Bestand gesichert ist, dadurch, dass alle die

unvermeidlich eintretenden, gegenseitigen Störungen des Laufes der Planeten mit der Zeit sich wieder ausgleichen müssen; wie denn gerade die Irrationalität der Umlaufszeiten Jupiters und Saturns zu einander verhindert, dass ihre gegenseitigen Perturbationen sich nicht auf einer Stelle wiederholen, als wodurch sie gefährlich werden würden, und herbeiführt, dass sie, immer an einer andern Stelle und selten eintretend, sich selbst wieder aufheben müssen, den Dissonanzen in der Musik zu vergleichen, die sich wieder in Harmonie auflösen. Wir erkennen mittelst solcher Betrachtungen eine Zweckmässigkeit und Vollkommenheit, wie die freieste Willkür, geleitet vom durchdringendesten Verstande und der schärfsten Berechnung, sie nur irgend hätte zu Stande bringen können. Und doch können wir, am Leitfaden jener so wohl durchdachten und so genau berechneten Laplace'schen Kosmogonie, uns der Einsicht nicht entziehen, dass völlig blinde Naturkräfte, nach unwandelbaren Naturgesetzen wirkend, durch ihren Konflikt und in ihrem absichtslosen Spiel gegen einander, nichts Anderes hervorbringen konnten, als eben dieses Grundgerüst der Welt, welches dem Werk einer hyperbolisch gesteigerten Kombination gleich kommt. Statt nun, nach Weise des *Anaxagoras*, das uns bloss aus der animalischen Natur bekannte und auf ihre Zwecke allein berechnete Hülfsmittel einer *Intelligenz* herbei zu ziehen, welche von aussen hinzukommend, die ein Mal vorhandenen und gegebenen Naturkräfte und deren Gesetze schlau benutzt hätte, um ihre, diesen eigentlich fremden Zwecke durchzusetzen, — erkennen wir, in jenen untersten Naturkräften selbst, schon jenen selben und Einen Willen, welcher eben an ihnen seine erste Aeusserung hat und, bereits in dieser seinem Ziel entgegenstrebend, durch ihre ursprünglichen Gesetze selbst, auf seinen Endzweck hinarbeitet, welchem daher Alles, was nach blinden Naturgesetzen geschieht, nothwendig dienen und entsprechen muss; wie dieses denn auch nicht anders ausfallen kann, sofern alles Materielle nichts Anderes ist, als eben die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität, des Wil-

lens zum Leben, welcher Einer ist. Also schon die untersten Naturkräfte selbst sind von jenem selben Willen beseelt, der sich nachher in den mit Intelligenz ausgestatteten, individuellen Wesen, über sein eigenes Werk verwundert, wie der Nachtwandler am Morgen über Das, was er im Schlafe vollbracht hat; oder richtiger, der über seine eigene Gestalt, die er im Spiegel erblickt, erstaunt. Diese hier nachgewiesene Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Nothwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindesten, aber auf allgemeinen Naturgesetzen beruhenden Zufälle gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt, ist, wie gesagt, ein Abgrund der Betrachtung, in welchen auch die Philosophie kein volles Licht, sondern nur einen Schimmer werfen kann.

Nunmehr aber wende ich mich zu einer *subjektiven*, hieher gehörigen Betrachtung, welcher ich jedoch noch weniger Deutlichkeit, als der eben dargelegten objektiven, zu geben vermag; indem ich sie nur durch Bild und Gleichniss werde ausdrücken können. — Warum ist unser Bewusstseyn heller und deutlicher, je weiter es nach Aussen gelangt, wie denn seine grösste Klarheit in der sinnlichen Anschauung liegt, welche schon zur Hälfte den Dingen ausser uns angehört, — wird hingegen dunkler nach Innen zu, und führt, in sein Innerstes verfolgt, in eine Finsterniss, in der alle Erkenntniss aufhört? — Weil, sage ich, Bewusstseyn *Individualität* voraussetzt, diese aber schon der blossen Erscheinung angehört, indem sie als Vielheit des Gleichartigen, durch die Formen der Erscheinung Zeit und Raum, bedingt ist. Unser Inneres hingegen hat seine Wurzel in Dem, was nicht mehr Erscheinung, sondern Ding an sich ist, wohin daher die Formen der Erscheinung nicht reichen, wodurch dann die Hauptbedingungen der Individualität mangeln und mit dieser das deutliche Bewusstseyn wegfällt. In diesem Wurzelpunkt des Daseyns nämlich hört die Verschiedenheit der Wesen so auf, wie die der Radien einer Kugel im Mittelpunkt: und wie an dieser die Oberfläche dadurch entsteht, dass

die Radien enden und abbrechen; so ist das Bewusstseyn nur da möglich, wo das Wesen an sich in die Erscheinung ausläuft; durch deren Formen die geschiedene Individualität möglich wird, auf der das Bewusstseyn beruht, welches eben deshalb auf Erscheinungen beschränkt ist. Daher liegt alles Deutliche und recht Begreifliche unsers Bewusstseyns stets nur nach Aussen auf dieser Oberfläche der Kugel. Sobald wir hingegen uns von dieser ganz zurückziehen, verlässt uns dass Bewusstseyn, — im Schlaf, im Tode, gewissermaassen auch im magnetischen oder magischen Wirken: denn diese alle führen durch das Centrum. Eben aber weil das deutliche Bewusstseyn, als durch die Oberfläche der Kugel bedingt, nicht nach dem Centro hingerichtet ist, erkennt es die andern Individuen wohl als gleichartig, nicht aber als identisch, was sie an sich doch sind. Unsterblichkeit des Individui liesse sich dem Fortfliegen eines Punktes der Oberfläche in der Tangente vergleichen; Unsterblichkeit, vermöge der Ewigkeit des Wesens an sich der ganzen Erscheinung aber, der Rückkehr jenes Punktes, auf dem Radius, zum Centro, dessen blosse Ausdehnung die Oberfläche ist. Der Wille als Ding an sich ist ganz und ungetheilt in jedem Wesen, wie das Centrum ein integrirender Theil eines jeden Radius ist: während das peripherische Ende dieses Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorstellt, im schnellsten Umschwunge ist, bleibt das andere Ende, am Centro, als wo die Ewigkeit liegt, in tiefster Ruhe, weil das Centrum der Punkt ist, dessen steigende Hälfte von der sinkenden nicht verschieden ist. Daher heisst es auch im *Bhagavad Gita:* Haud distributum animantibus, et quasi distributum tamen insidens, animantiumque sustentaculum id cognoscendum, edax et rursus genitale (lect. 13, 16. vers. Schlegel). — Freilich gerathen wir hier in eine mystische Bildersprache: aber sie ist die einzige, in der sich über dieses völlig transscendente Thema noch irgend etwas sagen lässt. So mag denn auch noch dieses Gleichniss mit hingehen, dass man sich das Menschengeschlecht bildlich als ein animal compositum

vorstellen kann, eine Lebensform, von welcher viele Polypen, besonders die schwimmenden, wie Veretillum, Funiculina und andere Beispiele darbieten. Wie bei diesen der Kopftheil jedes einzelne Thier isolirt, der untere Theil hingegen, mit dem gemeinschaftlichen Magen, sie alle zur Einheit eines Lebensprocesses verbindet; so isolirt das Gehirn mit seinem Bewusstseyn die menschlichen Individuen: hingegen der unbewusste Theil, das vegetative Leben, mit seinem Gangliensystem, darin im Schlaf das Gehirnbewusstseyn, gleich einem Lotus, der sich nächtlich in die Fluth versenkt, untergeht, ist ein gemeinsames Leben Aller, mittelst dessen sie sogar ausnahmsweise kommuniziren können, welches z. B. Statt hat, wann Träume sich unmittelbar mittheilen, die Gedanken des Magnetiseurs in die Somnambule übergehen, endlich auch in der vom absichtlichen Wollen ausgehenden magnetischen, oder überhaupt magischen Einwirkung. Eine solche nämlich, wenn sie Statt findet, ist von jeder andern, durch den influxus physicus geschehenden, toto genere verschieden, indem sie eine eigentliche actio in distans ist, welche der zwar vom Einzelnen ausgehende Wille dennoch in seiner metaphysischen Eigenschaft, als das allgegenwärtige Substrat der ganzen Natur, vollbringt. Auch könnte man sagen, dass, wie von seiner ursprünglichen *Schöpferkraft*, welche in den vorhandenen Gestalten der Natur bereits ihr Werk gethan hat und darin erloschen ist, dennoch bisweilen und ausnahmsweise ein schwacher Ueberrest in der generatio aequivoca hervortritt; eben so, von seiner ursprünglichen *Allmacht*, welche in der Darstellung und Erhaltung der Organismen ihr Werk vollbringt und darin aufgeht, doch noch gleichsam ein Ueberschuss, in solchem magischen Wirken, ausnahmsweise thätig werden kann. Im „Willen in der Natur" habe ich von dieser magischen Eigenschaft des Willens ausführlich geredet, und verlasse hier gern Betrachtungen, welche sich auf ungewisse Thatsachen, die man dennoch nicht ganz ignoriren oder ableugnen darf, zu berufen haben.

KAPITEL 26*).

ZUR TELEOLOGIE.

DIE durchgängige, auf den Bestand jedes Wesens sich beziehende Zweckmässigkeit der organischen Natur, nebst der Angemessenheit dieser zur unorganischen, kann bei keinem philosophischen System ungezwungener in den Zusammenhang desselben treten, als bei dem, welches dem Daseyn jedes Naturwesens einen *Willen* zu Grunde legt, der demnach sein Wesen und Streben nicht bloss erst in den Aktionen, sondern auch schon in der *Gestalt* des erscheinenden Organismus ausspricht. Auf die Rechenschaft, welche unser Gedankengang über diesen Gegenstand an die Hand giebt, habe ich im vorhergegangenen Kapitel nur hingedeutet, nachdem ich dieselbe schon in der unten bezeichneten Stelle des ersten Bandes, besonders deutlich und ausführlich aber im „Willen in der Natur" unter der Rubrik: „Vergleichende Anatomie" dargelegt hatte. Daran schliessen sich jetzt noch die folgenden Erörterungen.

Die staunende Bewunderung, welche uns bei der Betrachtung der unendlichen Zweckmässigkeit in dem Bau der organischen Wesen zu ergreifen pflegt, beruht im Grunde auf der zwar natürlichen, aber dennoch falschen Voraussetzung, dass jene *Uebereinstimmung* der Theile zu einander, zum Ganzen des Organismus und zu seinen Zwecken in der Aussenwelt, wie wir dieselbe mittelst der *Erkenntniss*, also auf dem Wege der *Vorstellung* auffassen und beurtheilen, auch auf demselben Wege hineingekommen sei; dass also, wie sie *für* den Intellekt existirt, sie auch *durch* den Intellekt zu Stande gekommen wäre. *Wir* freilich können etwas Regelmässiges und Gesetzmässiges, dergleichen z. B. jeder Krystall ist, nur zu Stande bringen unter Leitung des Gesetzes und der Regel, und eben so etwas Zweckmässiges nur unter Leitung

*) Dieses, wie auch das folgende Kapitel bezieht sich auf §. 28 des ersten Bandes. [S. 188 d. A.]

des Zweckbegriffs: aber keineswegs sind wir berechtigt, diese unsere Beschränkung auf die Natur zu übertragen, als welche selbst ein Prius alles Intellekts ist und deren Wirken von dem unserigen, wie im vorigen Kapitel gesagt wurde, sich der ganzen Art nach unterscheidet. Sie bringt das so zweckmässig und so überlegt Scheinende zu Stande, ohne Ueberlegung und ohne Zweckbegriff, weil ohne Vorstellung, als welche ganz sekundären Ursprungs ist. Betrachten wir zunächst das bloss Regelmässige, noch nicht Zweckmässige. Die sechs gleichen und in gleichen Winkeln auseinandergehenden Radien einer Schneeflocke sind von keiner Erkenntnis vorgemessen; sondern es ist das einfache Streben des ursprünglichen Willens, welches sich für die Erkenntniss, wann sie hinzutritt, so darstellt. Wie nun hier der Wille die regelmässige Figur zu Stande bringt ohne Mathematik, so auch die organische und höchst zweckmässig organisirte ohne Physiologie. Die regelmässige Form im Raume ist nur da für die Anschauung, deren Anschauungsform der Raum ist; so ist die Zweckmässigkeit des Organismus bloss da für die erkennende Vernunft, deren Ueberlegung an die Begriffe von Zweck und Mittel gebunden ist. Wenn eine unmittelbare Einsicht in das Wirken der Natur für uns möglich würde; so müssten wir erkennen, dass das oben erwähnte teleologische Erstaunen demjenigen analog ist, welches jener, von *Kant* bei Erklärung des Lächerlichen erwähnte, Wilde empfand, als er aus einer eben geöffneten Bierflasche den Schaum unaufhaltsam hervorsprudeln sah und dabei äusserte, nicht über das Herauskommen wundere er sich, sondern darüber, wie man es nur habe hineinbringen können: denn auch wir setzen voraus, die Zweckmässigkeit der Naturprodukte sei auf eben dem Wege hineingekommen, auf welchem sie für uns herauskommt. Daher kann unser teleologisches Erstaunen gleichfalls dem verglichen werden, welches die ersten Werke der Buchdruckerkunst bei Denen erregten, welche sie unter der Voraussetzung, dass sie Werke der Feder seien, betrachteten und demnach zur Er-

klärung derselben die Annahme der Hülfe eines Teufels ergriffen. — Denn, es sei hier nochmals gesagt, unser Intellekt ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und untheilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Thieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffasst, die Vielheit und Verschiedenheit der Theile und ihrer Funktionen erst hervorbringt und dann über die aus der ursprünglichen Einheit hervorgehende vollkommene Uebereinstimmung und Konspiration derselben in Erstaunen geräth; wobei er also, in gewissem Sinn, sein eigenes Werk bewundert.

Wenn wir uns der Betrachtung des so unaussprechlich und endlos künstlichen Baues irgend eines Thieres, wäre es auch nur das gemeinste Insekt, hingeben, uns in Bewunderung desselben versenkend, jetzt aber uns einfällt, dass die Natur eben diesen, so überaus künstlichen und so höchst komplicirten Organismus täglich zu Tausenden der Zerstörung, durch Zufall, thierische Gier und menschlichen Muthwillen rücksichtslos Preis giebt; so setzt diese rasende Verschwendung uns in Erstaunen. Allein dasselbe beruht auf einer Amphibolie der Begriffe, indem wir dabei das menschliche Kunstwerk im Sinne haben, welches unter Vermittelung des Intellekts und durch Ueberwältigung eines fremden, widerstrebenden Stoffes zu Stande gebracht wird, folglich allerdings viel Mühe kostet. Der Natur hingegen kosten ihre Werke, so künstlich sie auch sind, gar keine Mühe; weil hier der Wille zum Werke schon selbst das Werk ist; indem, wie schon gesagt, der Organismus bloss die im Gehirn zu Stande kommende Sichtbarkeit des hier vorhandenen Willens ist.

Der ausgesprochenen Beschaffenheit organischer Wesen zufolge ist die Teleologie, als Voraussetzung der Zweckmässigkeit jedes Theils, ein vollkommen sicherer Leitfaden bei Betrachtung der gesammten organischen Natur; hingegen in metaphysischer Absicht, zur Erklärung der Natur über die Möglichkeit der Erfahrung hinaus, darf sie nur sekundär und sub-

sidiarisch zur Bestätigung anderweitig begründeter Erklärungsprincipien geltend gemacht werden: denn hier gehört sie zu den Problemen, davon Rechenschaft zu geben ist. — Demnach, wenn an einem Thiere ein Theil gefunden wird, von dem man keinen Zweck absieht; so darf man nie die Vermuthung wagen, die Natur habe ihn zwecklos, etwan spielend und aus blosser Laune hervorgebracht. Allenfalls zwar liesse sich so etwas als möglich denken, unter der Anaxagorischen Voraussetzung, dass die Natur mittelst eines ordnenden Verstandes, der als solcher einer fremden Willkür diente, ihre Einrichtung erhalten hätte; nicht aber unter der, dass das Wesen an sich (d. h. ausser unserer Vorstellung) eines jeden Organismus ganz allein *sein eigener Wille* sei: denn da ist das Daseyn jedes Theiles dadurch bedingt, dass es dem hier zum Grunde liegenden Willen zu irgend etwas diene, irgend eine Bestrebung desselben ausdrücke und verwirkliche, folglich zur Erhaltung dieses Organismus irgendwie beitrage. Denn ausser dem *in ihm erscheinenden Willen* und den Bedingungen der Aussenwelt, unter welchen dieser zu leben freiwillig unternommen hat, auf den Konflikt mit welchen daher schon seine ganze Gestalt und Einrichtung abzielt, kann nichts auf ihn Einfluss gehabt und seine Form und Theile bestimmt haben, also keine Willkür, keine Grille. Deshalb muss Alles an ihm zweckmässig seyn: daher sind die *Endursachen* (causae finales) der Leitfaden zum Verständniss der organischen Natur, wie die wirkenden Ursachen (causae efficientes) zu dem der unorganischen. Hierauf beruht es, dass, wenn wir, in der Anatomie oder Zoologie, den Zweck eines vorhandenen Theiles nicht finden können, unser Verstand daran einen Anstoss nimmt, der dem ähnlich ist, welchen in der Physik eine Wirkung, deren Ursache verborgen bleibt, geben muss: und wie diese, so setzen wir auch jenen als nothwendig voraus, fahren daher fort, ihn zu suchen, so oft dies auch schon vergeblich geschehen seyn mag. Dies ist z. B. der Fall mit der Milz, über deren Zweck man nicht aufhört, Hypothesen zu ersinnen, bis ein-

mal eine sich als richtig bewährt haben wird. Eben so steht es mit den grossen, spiralförmigen Zähnen des Babirussa, mit den hornförmigen Auswüchsen einiger Rauben und mehr dergleichen. Auch negative Fälle werden von uns nach derselben Regel beurteilt, z. B. dass in einer im Ganzen so gleichförmigen Ordnung, wie die der Saurier, ein so wichtiger Theil, wie die Urinblase, bei vielen Species vorhanden ist, während er den andern fehlt; imgleichen, dass die Delphine und einige ihnen verwandte Cetaceen ganz ohne Geruchsnerven sind, während die übrigen Cetaceen und sogar die Fische solche haben: ein dies bestimmender Grund muss daseyn.

Einzelne wirkliche Ausnahmen zu diesem durchgängigen Gesetze der Zweckmässigkeit in der organischen Natur hat man allerdings und mit grossem Erstaunen aufgefunden: jedoch findet bei ihnen, weil sich anderweitig Rechenschaft darüber geben lässt, dass exceptio firmat regulam Anwendung. Dahin nämlich gehört, dass die Kaulquappen der Kröte Pipa Schwänze und Kiemen haben, obschon sie nicht, wie alle andern Kaulquappen, schwimmend, sondern auf dem Rücken der Mutter ihre Metamorphose abwarten; — dass das männliche Kanguru einen Ansatz zu dem Knochen hat, welcher beim weiblichen den Beutel trägt; — dass auch die männlichen Säugethiere Zitzen haben; — dass Mus typhlus, eine Ratte, Augen hat, wiewohl winzig kleine, ohne eine Oeffnung für dieselben in der äussern Haut, welche also, mit Haaren bedeckt, darüber geht, und dass der Maulwurf der Apeninnen, wie auch zwei Fische, Murena caecilia und Gastrobranchus caecus, sich im selben Falle befinden; desgleichen der Proteus anguinus. Diese seltenen und überraschenden Ausnahmen von der sonst so festen Regel der Natur, diese Widersprüche, darin sie mit sich selbst geräth, müssen wir uns erklären aus dem innern Zusammenhange, welchen ihre verschiedenartigen Erscheinungen, vermöge der Einheit des in ihnen Erscheinenden, unter einander haben, und in Folge dessen sie bei der Einen etwas andeuten muss, bloss weil eine Andere, mit derselben

zusammenhängende, es wirklich hat. Demnach hat das männliche Thier das Rudiment eines Organs, welches bei dem weiblichen wirklich vorhanden ist. Wie nun hier die Differenz der *Geschlechter* den Typus der *Species* nicht aufheben kann; so behauptet sich auch der Typus einer ganzen *Ordnung*, z. B. der Batrachier, selbst da, wo in einer einzelnen Species (Pipa) eine seiner Bestimmungen überflüssig wird. Noch weniger vermag die Natur eine Bestimmung, die zum Typus einer ganzen *Grundabtheilung* (Vertebrata) gehört, (Augen), wenn sie in einer einzelnen Species (Mus typhlus) als überflüssig wegfallen soll, ganz spurlos verschwinden zu lassen; sondern sie muss auch hier wenigstens rudimentarisch andeuten, was sie bei allen übrigen ausführt.

Sogar ist von hier aus in gewissem Grade abzusehen, worauf jene, besonders von R. Owen in seiner Ostéologie comparée so ausführlich dargelegte *Homologie* im Skelett, zunächst der Mammalien und im weitern Sinn aller Wirbelthiere, beruht, vermöge welcher z. B. alle Säugethiere sieben Halswirbel haben, jeder Knochen der menschlichen Hand und Arm sein Analogon in der Schwimmflosse des Wallfisches findet, der Schädel des Vogels im Ei gerade so viel Knochen hat, wie der des menschlichen Fötus usw. Dies alles nämlich deutet auf ein von der Teleologie unabhängiges Princip, welches jedoch das Fundament ist, auf welchem sie baut, oder der zum Voraus gegebene Stoff zu ihren Werken, und eben Das, was Geoffroy Saint-Hilaire als das „anatomische Element" dargelegt hat. Es ist die unité de plan, der Ur-Grund-Typus der obern Thierwelt, gleichsam die willkürlich gewählte Tonart, aus welcher die Natur hier spielt.

Den Unterschied zwischen der wirkenden Ursache (causa efficiens) und der Endursache (causa finalis) hat schon *Aristoteles* (De part. anim., I, 1) richtig bezeichnet in den Worten: Δυο τροποι της αιτιας, το ού ένεκα και το εξ αναγκης, και δει λεγοντας τυγχανειν μαλιστα μεν αμφοιν. (Duo sunt causae modi: alter cujus gratia, et alter e necessitate; ac potissimum utrumque eruere

oportet.) Die *wirkende* Ursache ist die, *wodurch* etwas ist, die Endursache die, *weshalb* es ist: die zu erklärende Erscheinung hat, in der Zeit, jene *hinter* sich, diese *vor* sich. Bloss bei den willkürlichen Handlungen thierischer Wesen fallen beide unmittelbar zusammen, indem hier die Endursache, der Zweck, als *Motiv* auftritt: ein solches aber ist stets die wahre und eigentliche *Ursache* der Handlung, ist ganz und gar die sie *bewirkende* Ursache, die ihr vorhergängige Veränderung, welche dieselbe hervorruft, vermöge derer sie *nothwendig* eintritt und ohne die sie nicht geschehen könnte, wie ich dies in der Preisschrift über die Freiheit bewiesen habe. Denn, was man auch zwischen den Willensakt und die Körperbewegung physiologisch einschieben möchte, immer bleibt hier eingeständlich der *Wille* das Bewegende, und was *ihn* bewegt, ist das von aussen kommende *Motiv*, also die causa finalis; welche folglich hier als causa efficiens auftritt. Ueberdies wissen wir aus dem Vorhergegangenen, dass im Grunde die Körperbewegung mit dem Willensakt Eins ist, als seine blosse Erscheinung in der cerebralen Anschauung. Dies Zusammenfallen der causa finalis mit der wirkenden Ursache, in der einzigen uns *intim* bekannten Erscheinung, welche deshalb durchgängig unser Urphänomen bleibt, ist wohl festzuhalten: denn es führt uns gerade darauf hin, dass wenigstens in der organischen Natur deren Kenntnis durchaus die Endursachen zum Leitfaden hat, ein *Wille* das Gestaltende ist. In der That können wir eine Endursache uns nicht anders deutlich denken, denn als einen beabsichtigten Zweck, d. i. ein Motiv. Ja, wenn wir die Endursachen in der Natur genau betrachten, so müssen wir, um ihr transscendentes Wesen auszudrücken, einen Widerspruch nicht scheuen, und kühn heraussagen: die Endursache ist ein Motiv, welches auf ein Wesen wirkt, von welchem es nicht erkannt wird. Denn allerdings sind die Termitennester das Motiv, welches den zahnlosen Kiefer des Ameisenbären, nebst der langen, fadenförmigen und klebrigen Zunge hervorgerufen hat: die harte Eierschaale, welche das Vögelein gefangen

hält, ist allerdings das Motiv zu der hornartigen Spitze, mit welcher sein Schnabel versehen ist, um jene damit zu durchbrechen, wonach es sie als ferner nutzlos abwirft. Und eben so sind die Gesetze der Reflexion und Refraktion des Lichts das Motiv zu dem so überkünstlich komplicirten optischen Werkzeug, dem menschlichen Auge, als welches die Durchsichtigkeit seiner Hornhaut, die verschiedene Dichtigkeit seiner drei Feuchtigkeiten, die Gestalt seiner Linse, die Schwärze seiner Chorioidea, die Sensibilität seiner Retina, die Verengerungsfähigkeit seiner Pupille und seine Muskulatur genau nach jenen Gesetzen berechnet hat. Aber jene Motive wirkten schon, ehe sie wahrgenommen wurden: es ist nicht anders, so widersprechend es auch klingt. Denn hier ist der Uebergang des Physischen ins Metaphysische. Dieses aber haben wir im *Willen* erkannt: daher müssen wir einsehen, dass der selbe Wille, welcher den Elephantenrüssel nach einem Gegenstande ausstreckt, es auch ist, der ihn hervorgetrieben und gestaltet hat, die Gegenstände anticipirend. —

Hiemit ist es übereinstimmend, dass wir, bei der Untersuchung der *organischen* Natur, ganz und gar auf die *Endursachen* verwiesen sind, überall *diese* suchen und Alles aus *ihnen* erklären; die *wirkenden Ursachen* hingegen hier nur noch eine ganz untergeordnete Stelle, als blosse Werkzeuge jener einnehmen und, eben wie bei der eingeständlich von äussern Motiven bewirkten willkürlichen Bewegungen der Glieder, mehr vorausgesetzt, als nachgewiesen werden. Bei Erklärung der physiologischen *Funktionen* sehen wir uns noch allenfalls nach ihnen, wiewohl meistens vergeblich, um; bei der Erklärung der *Entstehung der Theile* aber schon gar nicht mehr, sondern begnügen uns mit den Endursachen allein: höchstens haben wir hier noch so einen allgemeinen Grundsatz, etwan wie dass je grösser der Theil ausfallen soll, desto stärker auch die ihm Blut zuführende Arterie sein muss; aber von den eigentlich *wirkenden* Ursachen, welche z. B. das Auge, das Ohr, das Gehirn zu Stande bringen, wissen wir gar nichts. Ja, selbst bei der Erklä-

rung der blossen *Funktionen* ist die *Endursache* bei Weitem wichtiger und mehr zur Sache, als die *wirkende:* daher wenn jene allein bekannt ist, wir in der Hauptsache belehrt und befriedigt sind, hingegen die *wirkende* allein uns wenig hilft. Z. B. wenn wir die *wirkende Ursache* des Blutumlaufs wirklich kennten, wie wir sie eigentlich nicht kennen, sondern noch suchen; so würde dies uns wenig fördern, ohne die *Endursache*, dass nämlich das Blut in die Lunge gehen muss, zur Oxydation, und wieder zurückfliessen, zur Ernährung: durch diese hingegen, auch ohne jene, ist uns ein grosses Licht aufgesteckt. Uebrigens bin ich, wie oben gesagt, der Meinung, dass der Blutumlauf gar keine eigentlich wirkende Ursach hat, sondern der Wille hier so unmittelbar, wie in der Muskularbewegung, wo ihn, mittelst der Nervenleitung, Motive bestimmen, thätig ist, so dass auch hier die Bewegung unmittelbar durch die Endursache hervorgerufen werde, also durch das Bedürfniss der Oxydation in der Lunge, welches hier auf das Blut gewissermaassen als Motiv wirkt, jedoch so, dass die Vermittelung der Erkenntniss dabei wegfällt, weil Alles im Innern des Organismus vorgeht. — Die sogenannte Metamorphose der Pflanzen, ein von *Kaspar Wolf* leicht hingeworfener Gedanke, den, unter dieser hyperbolischen Benennung, Goethe als eigenes Erzeugniss pomphaft und in schwierigem Vortrage darstellt, gehört zu den Erklärungen des Organischen aus der *wirkenden* Ursache; wiewohl er im Grunde bloss besagt, dass die Natur nicht bei jedem Erzeugnisse von vorne anfängt und aus nichts schafft, sondern, gleichsam im selben Stile fortschreibend, an das Vorhandene anknüpft, die früheren Gestaltungen benutzt, entwickelt und höher potenzirt, ihr Werk weiter zu führen; wie sie es ebenso in der Steigerung der Thierreihe gehalten hat, ganz nach der Regel: natura non facit saltus, et quod commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur (Arist. de incessu animalium, c. 2 et 8). Ja, die Blüthe dadurch erklären, dass man in allen ihren Theilen die Form des Blattes nachweist, kommt mir fast vor, wie die Struktur eines Hauses

dadurch erklären, dass man zeigt, alle seine Theile, Stockwerke, Erker und Dachkammern, seien nur aus Backsteinen zusammengesetzt und blosse Wiederholung der Ureinheit des Backsteins. Und nicht viel besser, jedoch viel problematischer, scheint mir die Erklärung des Schädels aus Wirbelbeinen; wiewohl es eben auch hier sich von selbst versteht, dass das Futteral des Gehirns dem Futteral des Rückenmarks, dessen Fortsetzung und Ende-Knauf es ist, nicht absolut heterogen und ganz disparat, vielmehr in derselben Art fortgeführt seyn wird. Diese ganze Betrachtungsart gehört der oben erwähnten Homologie R. Owen's an. — Dagegen scheint mir folgende, von einem Italiäner, dessen Name mir entfallen ist, herrührende Erklärung des Wesens der Blume aus ihrer *Endursache* einen viel befriedigenderen Aufschluss zu geben. Der Zweck der Corolla ist: 1) Schutz des Pistills und der stamina; 2) werden mittelst ihrer die verfeinerten Säfte bereitet, welche im pollen und germen koncentrirt sind; 3) sondert sich aus den Drüsen ihres Bodens das ätherische Oel ab, welches, als meistens wohlriechender Dunst, Antheren und Pistill umgebend, sie vor dem Einfluss der feuchten Luft einigermaassen schützt. — Zu den Vorzügen der Endursachen gehört auch, dass jede *wirkende* Ursache zuletzt immer auf einem Unerforschlichen, nämlich einer Naturkraft, d. i. einer qualitas occulta, beruht, daher sie nur eine *relative* Erklärung geben kann; während die Endursache, in ihrem Bereich, eine genügende und vollständige Erklärung liefert. Ganz zufrieden gestellt sind wir freilich erst dann, wann wir beide, die wirkende Ursache, vom Aristoteles auch ἡ αιτια εξ αναγκης genannt, und die Endursache, ἡ χαριν του βελτιονος, zugleich und doch gesondert erkennen, als wo uns ihr Zusammentreffen, die wundersame Konspiration derselben, überrascht, vermöge welcher das Beste als ein ganz Nothwendiges eintritt, und das Nothwendige wieder, als ob es bloss das Beste und nicht nothwendig wäre: denn da entsteht in uns die Ahndung, dass beide Ursachen, so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der

Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen. Eine solche zwiefache Erkenntniss ist jedoch selten erreichbar: in der *organischen* Natur, weil die *wirkende* Ursache uns selten bekannt ist; in der *unorganischen*, weil die *Endursache* problematisch bleibt. Inzwischen will ich dieselbe durch ein Paar Beispiele, so gut ich sie im Bereich meiner physiologischen Kenntnisse finde, erläutern, welchen die Physiologen deutlichere und schlagendere substituiren mögen. Die Laus des Negers ist schwarz. Endursache: zu ihrer Sicherheit. Bewirkende Ursache: weil das schwarze rete Malpighi des Negers ihre Nahrung ist. — Die so höchst mannigfaltige und brennend lebhafte Färbung des Gefieders tropischer Vögel erklärt man, wiewohl nur sehr im Allgemeinen, aus der starken Einwirkung des Lichtes zwischen den Wendekreisen, — als ihrer wirkenden Ursache. Als Endursache würde ich angeben, dass jene Glanzgefieder die Prachtuniformen sind, an denen die Individuen der dort so zahllosen, oft dem selben genus angehörigen Species sich unter einander erkennen; so dass jedes Männchen sein Weibchen findet. Das Selbe gilt von den Schmetterlingen der verschiedenen Zonen und Breitengrade. — Man hat beobachtet, dass schwindsüchtige Frauen im letzten Stadio ihrer Krankheit leicht schwanger werden, dass während der Schwangerschaft die Krankheit stille steht, nach der Niederkunft aber verstärkt wieder eintritt und nun meistens den Tod herbeiführt: desgleichen, dass schwindsüchtige Männer, in ihrer letzten Lebenszeit, meistens noch ein Kind zeugen. Die *Endursache* ist hier, dass die auf die Erhaltung der Species überall so ängstlich bedachte Natur den heranrückenden Ausfall eines im kräftigen Alter stehenden Individuums geschwinde noch durch ein neues ersetzen will; die *wirkende Ursache* hingegen ist der in der letzten Periode der Schwindsucht eintretende ungewöhnlich gereizte Zustand des Nervensystems. Aus der selben Ursache ist das analoge Phänomen zu erklären, dass (nach Oken, „Die Zeugung", S. 65) die mit Arsenik vergiftete Fliege, aus einem unerklärten Triebe, sich noch begattet und in der Begattung stirbt. —

Die *Endursache* der Pubes, bei beiden Geschlechtern, nnd des Mons Veneris, beim weiblichen, ist, dass auch bei sehr magern Subjekten, während der Kopulation, die Ossa pubis nicht fühlbar werden sollen, als welches Abscheu erregen könnte: die *wirkende Ursache* hingegen ist darin zu suchen, dass überall, wo die Schleimhaut in die äussere Haut übergeht, Haare in der Nähe wachsen; nächstdem auch darin, dass Kopf und Genitalien gewissermaassen entgegengesetzte Pole von einander sind, daher mancherlei Beziehungen und Analogien mit einander haben, zu welchen auch das Behaartseyn gehört. — Die selbe wirkende Ursache gilt auch vom Barte der Männer: die *Endursache* desselben vermuthe ich darin, dass das Pathognomische, also die, jede innere Bewegung des Gemüths verrathende schnelle Aenderung der Gesichtszüge, hauptsächlich am Munde und dessen Umgebung sichtbar wird: um daher diese, als eine bei Unterhandlungen, oder bei plötzlichen Vorfällen, oft gefährliche, dem Späherblick des Gegenparts zu entziehen, gab die Natur (welche weiss, dass homo homini lupus) dem Manne den Bart. Hingegen konnte desselben das Weib entrathen; da ihr die Verstellung und Selbstbemeisterung (contenance) angeboren ist. — Es müssen sich, wie gesagt, viel treffendere Beispiele auffinden lassen, um daran nachzuweisen, wie das völlig blinde Wirken der Natur mit dem anscheinend absichtsvollen, oder wie *Kant* es nennt, der Mechanismus der Natur mit ihrer Technik, im Resultat zusammentrifft; welches darauf hinweist, dass Beide ihren gemeinschaftlichen Ursprung jenseit dieser Differenz haben, im Willen als Ding an sich. Für die Verdeutlichung dieses Gesichtspunkts würde man viel leisten, wenn man z. B. die wirkende Ursache finden könnte, welche das Treibholz den baumlosen Polarländern zuführt; oder auch die, welche das Festland unsers Planeten hauptsächlich auf die nördliche Hälfte desselben zusammengedrängt hat; während als Endursache hievon zu betrachten ist, dass der Winter jener Hälfte, weil er in das den Lauf der Erde beschleunigende Perihelium trifft, um acht Tage kürzer ausfällt und hiedurch

wieder auch gelinder ist. Jedoch wird, bei Betrachtung der *unorganischen* Natur, die Endursache allemal zweideutig, und lässt uns, zumal wann die *wirkende* gefunden ist, im Zweifel, ob sie nicht eine bloss subjektive Ansicht, ein durch unsern Gesichtspunkt bedingter Schein sei. Hierin aber ist sie manchen Kunstwerken, z. B. den groben Musivarbeiten, den Theaterdekorationen und dem aus groben Felsenmassen zusammengesetzten Gott Appennin zu Pratolino bei Florenz zu vergleichen, welche alle nur in die Ferne wirksam sind, in der Nähe aber verschwinden, indem an ihrer Stelle jetzt die *wirkende* Ursache des Scheines sichtbar wird: aber die Gestalten sind dennoch wirklich vorhanden und keine blosse Einbildung. Dem also analog verhalten sich die Endursachen in der unorganischen Natur, wenn die *wirkenden* hervortreten. Ja, wer einen weiten Ueberblick hat, würde es vielleicht hingehen lassen, wenn man hinzusetzte, dass es mit den Omnibus ein ähnliches Bewandtniss hat.

Wenn übrigens jemand die *äussere* Zweckmässigkeit, welche, wie gesagt, stets zweideutig bleibt, zu physikotheologischen Demonstrationen missbrauchen will, wie dies noch heut zu Tage, hoffentlich jedoch nur von Engländern, geschieht; so giebt es in dieser Gattung Beispiele in contrarium, also Ateleologien genug, ihm das Concept zu verrücken. Eine der stärksten bietet uns die Untrinkbarkeit des Meerwassers, in Folge welcher der Mensch der Gefahr zu verdursten nirgends mehr ausgesetzt ist, als gerade in der Mitte der grossen Wassermassen seines Planeten. „Wozu braucht denn das Meer salzig zu sein?“ frage man seinen Engländer.

Dass in der *unorganischen* Natur die Endursachen gänzlich zurücktreten, so dass eine aus ihnen allein gegebene Erklärung hier nicht mehr gültig ist, vielmehr die *wirkenden* Ursachen schlechterdings verlangt werden, beruht darauf, dass der auch in der unorganischen Natur sich objektivirende Wille hier nicht mehr in Individuen, die ein Ganzes für sich ausmachen, erscheint, sondern in Naturkräften und deren Wirken, wodurch Zweck und Mittel zu weit aus-

einander gerathen, als dass ihre Beziehung klar seyn und man eine Willensäusserung darin erkennen könnte. Dies tritt sogar, in gewissem Grade, schon bei der *organischen* Natur ein, nämlich da, wo die Zweckmässigkeit eine *äussere* ist, d. h. der Zweck im *einen*, das Mittel im *andern* Individuo liegt. Dennoch bleibt sie auch hier noch unzweifelhaft, solange beide der selben Species angehören, ja, sie wird dann um so auffallender. Hieher ist zunächst die gegenseitig auf einander berechnete Organisation der Genitalien beider Geschlechter zu zählen, sodann auch manches der Begattung Entgegenkommende, z. B. bei der Lampyris noctiluca (Glühwurm) der Umstand, dass bloss das Männchen, welches nicht leuchtet, geflügelt ist, um das Weibchen aufsuchen zu können, das ungeflügelte Weibchen hingegen, da sie nur Abends hervorkommen, das phosphorische Licht besitzt, um vom Männchen gefunden werden zu können. Jedoch sind bei der Lampyris Italica beide Geschlechter leuchtend, welches zum Naturluxus des Südens gehört. Aber ein auffallendes, weil ganz specielles Beispiel der hier in Rede stehenden Art der Zweckmässigkeit giebt die von *Geoffroy St. Hilaire*, in seinen letzten Jahren, gemachte schöne Entdeckung der nähern Beschaffenheit des Saugapparats der Cetaceen. Da nämlich alles Saugen die Thätigkeit der Respiration erfordert, kann es nur im respirabeln Medio selbst, nicht aber unter dem Wasser vor sich gehen, woselbst jedoch das saugende Junge des Wallfisches an den Zitzen der Mutter hängt: diesem nun zu begegnen, ist der ganze Mammilarapparat der Cetaceen so modifizirt, dass er ein Injektionsorgan geworden ist und, dem Jungen ins Maul gelegt, ihm, ohne dass es zu saugen braucht, die Milch einspritzt. Wo hingegen das Individuum, welches einem andern wesentliche Hülfe leistet, ganz verschiedener Art, sogar einem andern Naturreich angehörig ist, werden wir diese äussere Zweckmässigkeit, ebenso wie bei der unorganischen Natur, bezweifeln; es sei denn, dass augenfällig die Erhaltung der Gattungen auf ihr beruhe. Dies aber ist der Fall bei vielen Pflanzen, deren Befruch-

tung nur mittelst der Insekten vor sich geht, als welche nämlich entweder den Pollen ans Stigma tragen, oder die Stamina zum Pistill beugen: die gemeine Berberitze, viele Iris-Arten und Aristolochia Clematitis können sich ohne Hülfe der Insekten gar nicht befruchten. (*Chr. Conr. Sprengel*, Entdecktes Geheimniss u. s. w., 1793. — *Wildenow*, Grundriss der Kräuterkunde, 353.) Sehr viele Diöcisten, Monöcisten und Polygamisten, z. B. Gurken und Melonen, sind im selben Fall. Die gegenseitige Unterstützung, welche die Pflanzen- und die Insekten-Welt von einander erhalten, findet man vortrefflich dargestellt in *Burdachs* grosser Physiologie, Bd. 1, §. 263. Sehr schön setzt er hinzu: „Dies ist keine mechanische Aushülfe, kein Nothbehelf, gleichsam als ob die Natur gestern die Pflanzen gebildet und dabei einen Fehler begangen hätte, den sie heute durch das Insekt zu verbessern suchte; es ist vielmehr eine tiefer liegende Sympathie der Pflanzenwelt mit der Thierwelt. Es soll die Identität Beider sich offenbaren: Beide, Kinder *einer* Mutter, sollen mit einander und durch einander bestehen." — Und weiterhin: „Aber auch mit der unorganischen Welt steht das Organische in einer solchen Sympathie" u. s. w. — Einen Beleg zu diesem Consensus naturae giebt auch die im zweiten Band der Introduction into Entomology by Kirby and Spence mitgetheilte Beobachtung, dass die Insekteneier, welche an die Zweige der ihrer Larve zur Nahrung dienenden Bäume angeklebt überwintern, genau zu der Zeit auskriechen, wo der Zweig ausschlägt, also z. B. die Aphis der Birke einen Monat früher als die der Esche: desgleichen, dass die Insekten der perennirenden Pflanzen auf diesen als Eier überwintern; die der bloss jährigen aber, da sie dies nicht können, im Puppenzustand. —

Drei grosse Männer haben die Teleologie, oder die Erklärung aus Endursachen, gänzlich verworfen, — und viele kleine Männer haben ihnen nachgebetet. Jene sind: *Lukretius*, *Bako von Verulam* und *Spinoza*. Allein bei allen dreien erkennt man deutlich genug die Quelle dieser Abneigung: dass sie nämlich die

Teleologie für unzertrennlich von der spekulativen Theologie hielten, vor dieser aber eine so grosse Scheu (welche Bako zwar klüglich zu verbergen sucht) hegten, dass sie ihr schon von Weitem aus dem Wege gehen wollten. In jenem Vorurtheil finden wir auch noch den *Leibniz* ganz und gar befangen, indem er es, als etwas sich von selbst Verstehendes, mit charakteristischen Naivetät ausspricht, in seiner Lettre à M. Nicaise (Spinozae op. ed. Paulus, Vol. 2, p. 672): les causes finales, ou ce qui est *la même chose*, la considération de la sagesse divine dans l'ordre des choses. (Den Teufel auch, même chose!) Auf dem selben Standpunkt finden wir sogar noch die heutigen Engländer, die Bridgewater-treatise-Männer, den Lord Brougham u. s. w., ja, sogar noch R. Owen, in seiner Ostéologie comparée, denkt gerade so wie Leibniz; welches ich bereits im ersten Bande gerügt habe. Diesen Allen ist Teleologie sofort auch Theologie, und bei jeder in der Natur erkannten Zweckmässigkeit brechen sie, statt zu denken und die Natur verstehen zu lernen, sofort in ein kindisches Geschrei design! design! aus, stimmen dann den Refrain ihrer Rockenphilosophie an, und verstopfen ihre Ohren gegen alle Vernunftgründe, wie sie ihnen doch schon der grosse *Hume**) entgegengehalten hat. An diesem ganzen Englischen Elend ist hauptsächlich die, jetzt, nach 70 Jahren, den Englischen Gelehrten wirklich zur Schande gereichende Unkenntniss der Kantischen Philosophie Schuld, und diese wieder beruht, wenigstens grössten Theils, auf dem heillosen Einfluss jener abscheulichen

*) Hier sei es beiläufig bemerkt, dass, nach der Deutschen Litteratur seit Kant zu urtheilen, man glauben müsste, *Hume's* ganze Weisheit hätte in seinem handgreiflich falschen Skepticismus gegen das Kausalitätsgesetz bestanden, als wovon überall ganz allein geredet wird. Um *Hume* kennen zu lernen, muss man seine Natural history of religion und die Dialogues on natural religion lesen: da sieht man ihn in seiner Grösse, und dies, nebst dem essay 20, on national character, sind die Schriften, wegen welcher er, — ich wüsste zu seinem Ruhme nichts Besseres zu sagen — bis auf den heutigen Tag der Englischen Pfaffenschaft über Alles verhasst ist.

Englischen Pfaffenschaft, welcher Verdummung in jeder Art eine Herzensangelegenheit ist, damit sie nur ferner die übrigens so intelligente Englische Nation in der degradirendesten Bigotterie befangen halten könne: daher tritt sie, vom niederträchtigsten Obskurantismus beseelt, dem Volksunterricht, der Naturforschung, ja, der Förderung alles menschlichen Wissens überhaupt, aus allen Kräften entgegen, und sowohl mittelst ihrer Konnexionen, als mittelst ihres skandalösen, unverantwortlichen und das Elend des Volks steigernden Mammons, erstreckt ihr Einfluss sich auch auf Universitätsgelehrte und Schriftsteller, die demnach (z. B. Th. Brown, On cause and effect) sich zu Reticenzen und Verdrehungen jeder Art bequemen, um nur nicht jenem „kalten Aberglauben" (wie *Pückler* sehr treffend ihre Religion bezeichnet), oder den gangbaren Argumenten für denselben, auch nur von Ferne in den Weg zu treten. —

Den dreien in Rede stehenden grossen Männern hingegen, da sie lange vor dem Tagesanbruch der Kantischen Philosophie lebten, ist jene Scheu vor der Teleologie, ihres Ursprungs wegen, zu verzeihen; hielt doch sogar *Voltaire* den physiko-theologischen Beweis für unwiderleglich. Um indessen auf dieselben etwas näher einzugehen; so ist zuvörderst die Polemik des *Lukretius* (IV, 824—858) gegen die Teleologie so krass und plump, dass sie sich selbst widerlegt und vom Gegentheil überzeugt. — Was aber *Bakon* betrifft (De augm. scient., III, 4), so macht er erstlich, hinsichtlich des Gebrauchs der Endursachen, keinen Unterschied zwischen organischer und unorganischer Natur (worauf es doch gerade hauptsächlich ankommt), indem er, in seinen Beispielen derselben, Beide durch einander wirft. Dann bannt er die Endursachen aus der Physik in die Metaphysik: diese aber ist ihm, wie noch heut zu Tage Vielen, identisch mit der spekulativen Theologie. Von dieser also hält er die Endursachen für unzertrennlich, und geht hierin so weit, dass er den *Aristoteles* tadelt, weil dieser (was ich sogleich speciell loben werde) von den Endursachen starken Gebrauch gemacht habe, ohne

sie doch je an die spekulative Theologie zu knüpfen. — *Spinoza* endlich (Eth. I, prop. 36, appendix) legt aufs Deutlichste an den Tag, dass er die Teleologie mit der Physikotheologie, gegen welche er sich mit Bitterkeit auslässt, identifizirt, so sehr, dass er das naturam nihil frustra agere, erklärt: hoc est, quod in usum hominum non sit; desgleichen: omnia naturalia tanquam ad suum utile media considerant, et credunt aliquem alium esse, qui illa media paraverit; wie auch: hinc statuerunt, Deos omnia in usum hominum fecisse et dirigere. Darauf nun stützt er seine Behauptung: naturam finem nullum sibi praefixum habere et omnes causas finales nihil, nisi humana esse figmenta. Ihm war es bloss darum zu thun, dem Theismus den Weg zu verrennen: als die stärkeste Waffe desselben aber hatte er ganz richtig den physikotheologischen Beweis erkannt. Diesen nun aber wirklich zu widerlegen war Kanten, und dem Stoffe desselben die richtige Auslegung zu geben mir vorbehalten; wodurch ich dem est enim verum index sui et falsi genügt habe. *Spinoza* nun aber wusste sich nicht anders zu helfen, als durch den desperaten Streich, die Teleologie selbst, also die Zweckmässigkeit in den Werken der Natur zu leugnen, eine Behauptung, deren Monstroses Jedem, der die organische Natur nur irgend genauer kennen gelernt hat, in die Augen springt. Dieser beschränkte Gesichtspunkt des Spinoza, zusammen mit seiner völligen Unkenntniss der Natur, bezeugt genugsam seine gänzliche Inkompetenz in dieser Sache und die Albernheit Derer, die, auf seine Autorität hin, glauben, von den Endursachen schnöde urtheilen zu müssen. —

Sehr vorteilhaft sticht gegen diese Philosophen der neuern Zeit *Aristoteles* ab, der gerade hier sich von der glänzenden Seite zeigt. Er geht unbefangen an die Natur, weiss von keiner Physikotheologie, so etwas ist ihm nie in den Sinn gekommen, und nie hat er die Welt darauf angesehen, ob sie wohl ein Machwerk wäre: er ist in seinem Herzen rein von dem Allen; wie er denn auch (De generat. anim., III, 11) Hypothesen über den Ursprung der Thiere und Men-

schen aufstellt, ohne dabei auf den physikotheologischen Gedankengang zu gerathen. Immer sagt er ἡ φυσις ποιει (natura facit), nie ἡ φυσις πεποιηται (natura facta est). Aber nachdem er die Natur treu und fleissig studirt hat, findet er, dass sie überall zweckmässig verfährt und sagt: ματην ὁρωμεν ουδεν ποιουσαν την φυσιν (naturam nihil frustra facere cernimus); de respir., c. 10 — und in den Büchern de partibus animalium, welche eine vergleichende Anatomie sind: Ουδε περιεργον ουδεν, ουτε ματην ἡ φυσις ποιει. — Ἡ φυσις ἑνεκα του ποιει παντα. — Πανταχου δε λεγομεν τοδε τουδε ἑνεκα, ὁπου αν φαινηται τελος τι, προς ὁ ἡ κινησις περαινει· ὡστε ειναι φανερον, ὁτι εστε τι τοιουτον, ὁ δη και καλουμεν φυσιν. — Ἐπει το σωμα οργανον· ἑνεκα τινος γαρ ἑκαστον των μοριων, ὁμοιως τε και το ὁλον. (Nihil supervacaneum, nihil frustra natura facit. — Natura rei alicujus gratia facit omnia. — Rem autem hanc esse illius gratia asserere ubique solemus, quoties finem intelligimus altiquem, in quem motus terminetur: quocirca ejusmodi aliquid esse constat, quod Naturam vocamus. — Est enim corpus instrumentum: nam membrum unumquodque rei alicujus gratia est, tum vero totum ipsum.) Ausführlicher S. 645 und 633 der Berliner Quart-Ausgabe — wie auch De incessu animalium c. 2: Ἡ φυσις ουδεν ποιει ματην, αλλ' αει, εκ των ενδεχομενων τῃ ουσιᾳ, περι ἑκαστον γενος ζωου, το αριστον. (Natura nihil frustra facit, sed semper ex iis, quae cuique animalium generis essentiae contingunt, id quod optimum est.) Ausdrücklich aber empfiehlt er die Teleologie am Schlusse der Bücher de generatione animalium, und tadelt den *Demokritos*, dass er sie verleugnet habe, was *Bakon*, in seiner Befangenheit, an diesem gerade lobt. Besonders aber Physica, II, 8, p. 198, redet Aristoteles ex professo von den Endursachen und stellt sie als das wahre Princip der Naturbetrachtung auf. In der That muss jeder gute und regelrechte Kopf, bei Betrachtung der organischen Natur, auf Teleologie gerathen, jedoch keineswegs, wenn ihn nicht vorgefasste Meinungen bestimmen, weder auf Physikotheologie, noch auf die von *Spinoza* getadelte Anthropoteleologie. — Den

Aristoteles überhaupt anlangend, will ich hier noch darauf aufmerksam machen, dass seine Lehren, soweit sie die *unorganische* Natur betreffen, höchst fehlerhaft und unbrauchbar sind, indem er in den Grundbegriffen der Mechanik und Physik den gröbsten Irrthümern huldigt, was um so unverzeihlicher ist, als schon vor ihm die Pythagoreer und Empedokles auf dem richtigen Wege gewesen waren und viel Besseres gelehrt hatten: hatte doch sogar, wie wir aus des Aristoteles zweitem Buche de coelo (c. I, p. 284) ersehen, *Empedokles* schon den Begriff einer der Schwere entgegenwirkenden, durch den Umschwung entstehenden Tangentialkraft gefasst, welche *Aristoteles* wieder verwirft. Ganz entgegengesetzt nun aber verhält sich *Aristoteles* zur Betrachtung der *organischen* Natur: hier ist sein Feld, hier setzen seine reichen Kenntnisse, seine scharfe Beobachtung, ja mitunter tiefe Einsicht, in Erstaunen. So, um nur *ein* Beispiel anzuführen, hatte er schon den Antagonismus erkannt, in welchem, bei den Wiederkäuern, die Hörner mit den Zähnen des Oberkiefers stehen, vermöge dessen daher diese fehlen, wo jene sich finden, und umgekehrt (De partib. anim., III, 2). — Daher denn auch seine richtige Würdigung der Endursachen.

*

KAPITEL 27.

VOM INSTINKT UND KUNSTTRIEB.

ES ist als hätte die Natur zu ihrem Wirken nach Endursachen und der dadurch herbeigeführten bewundrungswürdigen Zweckmässigkeit ihrer organischen Produktionen, dem Forscher einen erläuternden Kommentar an die Hand geben wollen, in den Kunsttrieben der Thiere. Denn diese zeigen aufs Deutlichste, dass Wesen mit der grössten Entschiedenheit und Bestimmtheit auf einen Zweck hinarbeiten kön-

nen, den sie nicht erkennen, ja, von dem sie keine Vorstellung haben. Ein solcher nämlich ist das Vogelnest, die Spinnenwebe, die Ameisenlöwengrube, der so künstliche Bienenstock, der wundervolle Termitenbau u. s. w., wenigstens für diejenigen thierischen Individuen, welche dergleichen zum ersten Mal ausführen; da weder die Gestalt des zu vollendenden Werks, noch der Nutzen desselben ihnen bekannt seyn kann. Gerade so aber wirkt auch die *organisirende Natur;* weshalb ich, im vorigen Kapitel, von der Endursache die paradoxe Erklärung gab, dass sie ein Motiv sei, welches wirkt, ohne erkannt zu werden. Und wie im Wirken aus dem Kunsttriebe das darin Thätige augenscheinlich und eingeständlich der *Wille* ist; so ist er es wahrlich auch im Wirken der organisirenden Natur.

Man könnte sagen: der Wille thierischer Wesen wird auf zwei verschiedene Weisen in Bewegung gesetzt: entweder durch Motivation, oder durch Instinkt; also von Aussen, oder von Innen; durch einen äussern Anlass, oder durch einen innern Trieb: jener ist erklärlich, weil er aussen vorliegt, dieser unerklärlich, weil bloss innerlich. Allein, näher betrachtet, ist der Gegensatz zwischen Beiden nicht so scharf, ja, er läuft im Grunde auf einen Unterschied des Grades zurück. Das Motiv nämlich wirkt ebenfalls nur unter Voraussetzung eines innern Triebes, d. h. einer bestimmten Beschaffenheit des Willens, welche man den *Charakter* desselben nennt: diesem giebt das jedesmalige Motiv nur eine entschiedene Richtung, — individualisirt ihn für den konkreten Fall. Eben so der Instinkt, obwohl ein entschiedener Trieb des Willens, wirkt nicht, wie eine Springfeder, durchaus nur von innen; sondern auch er wartet auf einen dazu nothwendig erforderten äussern Umstand, welcher wenigstens den Zeitpunkt seiner Aeusserung bestimmt: dergleichen ist für den Zugvogel die Jahreszeit; für den sein Nest bauenden Vogel die geschehene Befruchtung und das ihm vorkommende Material zum Nest; für die Biene ist es, zu Anfang des Baues, der Korb, oder der hohle Baum, und zu den

folgenden Verrichtungen viele einzeln eintretende Umstände; für die Spinne ist es ein wohlgeeigneter Winkel; für die Raupe das passende Blatt; für das eierlegende Insekt der meistens sehr speciell bestimmte, oft seltsame Ort, wo die auskriechenden Larven sogleich ihre Nahrung finden werden, u. s. f. Hieraus folgt, dass bei den Werken der Kunsttriebe zunächst der Instinkt, untergeordnet jedoch auch der Intellekt dieser Thiere tätig ist: der Instinkt nämlich giebt das Allgemeine, die Regel; der Intellekt das Besondere, die Anwendung, indem er dem Detail der Ausführung vorsteht, bei welchem daher die Arbeit dieser Thiere offenbar sich den jedesmaligen Umständen anpasst. Nach diesem Allen ist der Unterschied des Instinkts vom blossen Charakter so fest zu stellen, dass jener ein Charakter ist, der nur durch ein *ganz speciell bestimmtes* Motiv in Bewegung gesetzt wird, weshalb die daraus hervorgehende Handlung allemal ganz gleichartig ausfällt; während der Charakter, wie ihn jede Thierspecies und jedes menschliche Individuum hat, zwar ebenfalls eine bleibende und unveränderliche Willensbeschaffenheit ist, welche jedoch durch sehr verschiedene Motive in Bewegung gesetzt werden kann und sich diesen anpasst, weshalb die daraus hervorgehende Handlung, ihrer materiellen Beschaffenheit nach, sehr verschieden ausfallen kann, jedoch allemal den Stämpel desselben Charakters tragen, daher diesen ausdrücken und an den Tag legen wird, für dessen Erkenntniss mithin die materielle Beschaffenheit der Handlung, in der er hervortritt, im Wesentlichen gleichgültig ist: man könnte demnach *den Instinkt* erklären als einen über alle Maassen *einseitigen* und *streng determinirten Charakter*. Aus dieser Darstellung folgt, dass das Bestimmtwerden durch blosse *Motivation* schon eine gewisse Weite der Erkenntnissphäre, mithin einen vollkommener entwikkelten Intellekt voraussetzt; daher es den oberen Thieren, ganz vorzüglich aber dem Menschen, eigen ist; während das Bestimmtwerden durch *Instinkt* nur so viel Intellekt erfordert, wie nöthig ist, das ganz speciell bestimmte eine Motiv, welches allein und aus-

schliesslich Anlass zur Aeusserung des Instinkts wird, wahrzunehmen; weshalb es bei einer äusserst beschränkten Erkenntnissphäre und daher eben, in der Regel und im höchsten Grade, nur bei den Thieren der untern Klassen, namentlich den Insekten, Statt findet. Da demnach die Handlungen dieser Thiere nur einer äusserst einfachen und geringen Motivation von Aussen bedürfen, ist das Medium dieser, also der Intellekt oder das Gehirn, bei ihnen auch nur schwach entwickelt, und ihre äussern Handlungen stehen grossentheils unter der selben Leitung mit den innern, auf blosse Reize vor sich gehenden, physiologischen Funktionen, also dem Gangliensystem. Dieses ist daher bei ihnen überwiegend entwickelt: ihr Haupt-Nervenstamm läuft, in Gestalt zweier Stränge, die bei jedem Gliede des Leibes ein Ganglion, welches dem Gehirn an Grösse oft nur wenig nachsteht, bilden, unter dem Bauche hin, und ist, nach *Cuvier*, ein Analogon nicht sowohl des Rückenmarks, als des grossen sympathischen Nerven. Diesem Allen gemäss stehen Instinkt und Leitung durch blosse Motivation in einem gewissen Antagonismus, in Folge dessen jener sein Maximum bei den Insekten, diese ihres beim Menschen hat und zwischen beiden die Aktuirung der übrigen Thiere liegt, mannigfaltig abgestuft, je nachdem bei jedem das Cerebral- oder das Gangliensystem überwiegend entwickelt ist. Eben weil das instinktive Thun und die Kunstverrichtungen der Insekten hauptsächlich vom Gangliensystem aus geleitet werden, geräth man, wenn man dieselben als allein vom Gehirn ausgehend betrachtet und demgemäss erklären will, auf Ungereimtheiten, indem man alsdann einen falschen Schlüssel anlegt. Der selbe Umstand giebt aber ihrem Thun eine bedeutsame Aehnlichkeit mit dem der Somnambulen, als welches ja ebenfalls daraus erklärt wird, dass, statt des Gehirns, der sympathische Nerv die Leitung auch der äussern Aktionen übernommen hat: die Insekten sind demnach gewissermaassen natürliche Somnambulen. Dinge, denen man geradezu nicht beikommen kann, muss man sich durch eine Analogie fasslich machen:

die soeben berührte wird dies in hohem Grade leisten, wenn wir dabei zu Hülfe nehmen, dass in *Kiesers* Tellurismus (Bd. 2, S. 250) ein Fall erwähnt wird, „wo der Befehl des Magnetiseurs an die Somnambule, im wachenden Zustande eine bestimmte Handlung vorzunehmen, von ihr, als sie erwacht war, ausgeführt ward, ohne dass sie sich des Befehls klar erinnerte". Ihr war also, als müsste sie jene Handlung verrichten, ohne dass sie recht wusste warum. Gewiss hat dies die grösste Aehnlichkeit mit Dem, was bei den Kunsttrieben in den Insekten vorgeht: der jungen Spinne ist, als müsste sie ihr Netz weben, obgleich sie den Zweck desselben nicht kennt, noch versteht. Auch werden wir dabei an das Dämonion des Sokrates erinnert, vermöge dessen er das Gefühl hatte, dass er eine ihm zugemuthete, oder nahe gelegte Handlung unterlassen müsse, ohne dass er wusste warum: — denn sein prophetischer Traum darüber war vergessen. Diesem analoge, ganz wohl konstatirte Fälle haben wir aus unsern Tagen; daher ich dieselben nur kurz in Erinnerung bringe. Einer hatte seinen Platz auf einem Schiffe ackordirt: als aber dieses absegeln sollte, wollte er, ohne sich eines Grundes bewusst zu seyn, schlechterdings nicht an Bord: es gieng unter. Ein Anderer geht, mit Gefährten, nach einem Pulverthurm: in dessen Nähe angelangt will er durchaus nicht weiter, sondern kehrt, von Angst ergriffen, schleunig um, ohne zu wissen warum: der Thurm flog auf. Ein Dritter, auf dem Ocean, fühlt sich eines Abends, ohne allen Grund, bewogen, sich nicht auszuziehen, sondern legt sich in Kleidern und Stiefeln, sogar mit der Brille, auf das Bett: in der Nacht geräth das Schiff in Brand, und er ist unter den Wenigen, die sich im Boote retten. Alles Dieses beruht auf der dumpfen Nachwirkung vergessener fatidiker Träume und giebt uns den Schlüssel zu einem analogischen Verständniss des Instinkts und der Kunsttriebe.

Andererseits werfen, wie gesagt, die Kunsttriebe der Insekten viel Licht zurück auf das Wirken des erkenntnisslosen Willens im innern Getriebe des Or-

ganismus und bei der Bildung desselben. Denn ganz ungezwungen kann man im Ameisenhaufen oder im Bienenstock das Abbild eines auseinandergelegten und an das Licht der Erkenntniss gezogenen Organismus erblicken. In diesem Sinne sagt *Burdach* (Physiologie, Bd 2, S. 22): „Die Bildung und Geburt der Eier kommt der Königin, die Einsaat und Sorge für die Ausbildung den Arbeiterinnen zu: in jener ist der Eierstock, in diesen der Uterus gleichsam zum Individuum geworden.“ Wie im thierischen Organismus, so in der Insektengesellschaft ist die vita propria jedes Theiles dem Leben des Ganzen untergeordnet, und die Sorge für das Ganze geht der für die eigene Existenz vor; ja, diese wird nur bedingt gewollt, jenes unbedingt: daher werden sogar die Einzelnen dem Ganzen gelegentlich geopfert; wie wir ein Glied abnehmen lassen, um den ganzen Leib zu retten. So z. B., wenn dem Zuge der Ameisen der Weg durch Wasser gesperrt ist, werfen sich die vordersten kühn hinein, bis ihre Leichen sich zu einem Damm für die nachfolgenden gehäuft haben. Die Drohnen, wann unnütz geworden, werden erstochen. Zwei Königinnen im Stocke werden umringt und müssen mit einander kämpfen, bis eine von ihnen das Leben lässt. Die Ameisenmutter, nachdem das Befruchtungsgeschäft vorüber ist, beisst sich selbst die Flügel ab, die bei ihrem nunmehrigen Verpflegungsgeschäft einer neu zu gründenden Familie, unter der Erde, nur hinderlich seyn würden. (Kirby and Spence, Vol. 1.) Wie die Leber nichts weiter will, als Galle absondern zum Dienste der Verdauung, ja, bloss dieses Zweckes halber selbst daseyn will, und eben so jeder andere Theil; so will auch die Arbeitsbiene weiter nichts als Honig sammeln, Wachs absondern und Zellen bauen, für die Brut der Königin; die Drohne weiter nichts, als befruchten; die Königin nichts, als Eier legen: alle Theile also arbeiten bloss für den Bestand des Ganzen, als welches allein der unbedingte Zweck ist; gerade wie die Theile des Organismus. Der Unterschied ist bloss, dass im Organismus der Wille völlig blind wirkt, in seiner Ursprünglichkeit; in der Insek-

tengesellschaft hingegen die Sache schon am Lichte der Erkenntniss vor sich geht, welcher jedoch nur in den Zufälligkeiten des Details eine entschiedene Mitwirkung und selbst einige Wahl überlassen ist, als wo sie aushilft und das Auszuführende den Umständen anpasst. Den Zweck im Ganzen aber wollen die Insekten, ohne ihn zu erkennen; eben wie die nach Endursachen wirkende organische Natur: auch ist nicht die Wahl der Mittel im Ganzen, sondern bloss die nähere Anordnung derselben im Einzelnen, ihrer Erkenntniss überlassen. Daher aber eben ist ihr Handeln keineswegs maschinenmässig; was am deutlichsten sichtbar wird, wenn man ihrem Treiben Hindernisse in den Weg legt. Z. B. die Raupe spinnt sich in Blätter, ohne Kenntniss des Zwecks; aber zerstört man das Gespinnst, so flickt sie es geschickt aus. Die Bienen passen ihren Bau schon Anfangs den vorgefundenen Umständen an, und eingetretenen Unfällen, wie absichtlichen Zerstörungen, helfen sie auf das für den besondern Fall Zweckmässigste ab. (Kirby and Spence, Introd. to entomol. — Huber, Des abeilles.) Dergleichen erregt unsere Bewunderung; weil die Wahrnehmung der Umstände und das Anpassen an dieselben offenbar Sache der Erkenntniss ist; während wir die künstlichste Vorsorge für das kommende Geschlecht und die ferne Zukunft ihnen ein für alle Mal zutrauen, wohl wissend, dass sie hierin nicht von der Erkenntniss geleitet werden: denn eine von dieser ausgehende Vorsorge der Art verlangt eine bis zur Vernunft gesteigerte Gehirnthätigkeit. Hingegen dem Modifiziren und Anordnen des Einzelnen, gemäss den vorliegenden oder eintretenden Umständen, ist selbst der Intellekt der untern Thiere gewachsen; weil er, vom Instinkt geleitet, nur die Lücken, welche dieser lässt, auszufüllen hat. So sehen wir die Ameisen ihre Larven wegschleppen, sobald der Ort zu fencht, und wieder, sobald er zu dürre wird: den Zweck kennen sie nicht, sind also darin nicht von der Erkenntniss geleitet; aber die Wahl des Zeitpunktes, wo der Ort nicht mehr den Larven dienlich ist, wie auch die eines andern Orts, wohin sie dieselben

jetzt bringen, bleibt ihrer Erkenntniss überlassen. — Hier will ich noch eine Thatsache erwähnen, die mir Jemand mündlich aus eigener Erfahrung mitgetheilt hat; wiewohl ich seitdem finde, dass *Burdach* sie nach *Gleditsch* anführt. Jener hatte, um den Todtengräber (Necrophorus vespillo) zu prüfen, einen auf der Erde liegenden todten Frosch an einen Faden gebunden, welcher am obern Ende einer schräg im Boden steckenden Ruthe befestigt war: nachdem nun einige Todtengräber, ihrer Sitte gemäss, den Frosch untergraben hatten, konnte dieser nicht, wie sie erwarteten, in den Boden sinken: nach vielem verlegenen Hin- und Herlaufen untergruben sie auch die Ruthe. — Dieser dem Instinkt geleisteten Nachhülfe und jenem Ausbessern der Werke des Kunsttriebes finden wir, im Organismus, die *Heilkraft* der Natur analog, als welche nicht nur Wunden vernarbt, selbst Knochen- und Nerven-Masse dabei ersetzend, sondern auch, wenn, durch Verlust eines Ader- oder Nerven-Zweiges eine Verbindung unterbrochen ist, eine neue eröffnet, mittelst Vergrösserung anderer Adern oder Nerven, ja vielleicht gar durch Hervortreibung neuer Zweige; welche ferner für einen erkrankten Theil, oder Funktion, eine andere vikariren lässt; beim Verlust eines Auges das andere schärft, und beim Verlust eines Sinnes alle übrigen; welche sogar eine an sich tödtliche Darmwunde bisweilen durch Anwachsen des Mesenterii oder Peritonaei schliesst; kurz, auf das Sinnreichste jedem Schaden und jeder Störung zu begegnen sucht. Ist hingegen der Schaden durchaus unheilbar, so eilt sie den Tod zu beschleunigen, und zwar um so mehr, je höherer Art, also je empfindlicher der Organismus ist. Sogar dies hat sein Analogon im Instinkt der Insekten: die Wespen nämlich, welche, den ganzen Sommer hindurch, ihre Larven, mit grosser Mühe und Arbeit, vom Ertrag ihrer Räubereien aufgefüttert haben, nun aber, im Oktober, die letzte Generation derselben dem Hungertode entgegengehen sehen, erstechen diese. (Kirby and Spence, Vol. I, p. 374.) Ja, noch seltsamere und speciellere Analogien lassen sich auf-

finden, z. B. diese: wenn die weibliche Hummel (apis terrestris, bombylius) Eier legt, ergreift die Arbeitshummel ein Drang, die Eier zu verschlingen, welcher sechs bis acht Stunden anhält und befriedigt wird, wenn nicht die Mutter sie abwehrt und die Eier sorgsam bewacht. Nach dieser Zeit aber zeigen die Arbeitshummeln durchaus keine Lust, die Eier, selbst wenn ihnen dargeboten, zu fressen; vielmehr werden sie jetzt die eifrigen Pfleger und Ernährer der auskriechenden Larven. Dies lässt sich ungezwungen auslegen als ein Analogon der Kinderkrankheiten, namentlich des Zahnens, als bei welchem gerade die künftigen Ernährer des Organismus einen Angriff auf denselben thun, der so häufig ihm das Leben kostet. — Die Betrachtung aller dieser Analogien zwischen dem organischen Leben und dem Instinkt, nebst Kunsttrieb der unteren Thiere, dient, die Ueberzeugung, dass dem Einen wie dem Andern der *Wille* zum Grunde liegt, immer mehr zu befestigen, indem sie die untergeordnete, bald mehr, bald weniger beschränkte, bald ganz wegfallende Rolle der Erkenntniss, beim Wirken desselben, auch hier nachweist.

Aber noch in einer andern Rücksicht erläutern die Instinkte und die thierische Organisation sich wechselseitig: nämlich durch die in Beiden hervortretende *Anticipation des Zukünftigen*. Mittelst der Instinkte und Kunsttriebe sorgen die Thiere für die Befriedigung solcher Bedürfnisse, die sie noch nicht fühlen, ja, nicht nur der eigenen, sondern sogar der ihrer künftigen Brut: sie arbeiten also auf einen ihnen noch unbekannten Zweck hin: dies geht, wie ich im „Willen in der Natur", S. 45 (zweite Auflage) am Beispiel des Bombex erläutert habe, so weit, dass sie die Feinde ihrer künftigen Eier schon zum voraus verfolgen und tödten. Eben so nun sehen wir in der ganzen Korporisation eines Thieres seine künftigen Bedürfnisse, seine einstigen Zwecke, durch die organischen Werkzeuge zu ihrer Erreichung und Befriedigung anticipirt; woraus denn jene vollkommene Angemessenheit des Baues jedes Thieres zu seiner Lebensweise, jene Ausrüstung desselben mit den ihm nöthigen Waffen zum Angriff

seiner Beute und zur Abwehr seiner Feinde, und jene Berechnung seiner ganzen Gestalt auf das Element und die Umgebung, in welcher er als Verfolger aufzutreten hat, hervorgeht, welche ich in der Schrift über den Willen in der Natur, unter der Rubrik „Vergleichende Anatomie", ausführlich geschildert habe. — Alle diese sowohl im Instinkt, als in der Organisation der Thiere hervortretenden Anticipationen könnten wir unter den Begriff einer Erkenntniss a priori bringen, wenn denselben überhaupt eine *Erkenntniss* zum Grunde läge. Allein dies ist, wie gezeigt, nicht der Fall: ihr Ursprung liegt tiefer, als das Gebiet der Erkenntniss, nämlich im Willen als dem Dinge an sich, der als solcher auch von den *Formen* der Erkenntniss frei bleibt; daher in Hinsicht auf ihn die *Zeit* keine Bedeutung hat, mithin das Zukünftige ihm so nahe liegt, wie das Gegenwärtige.

*

KAPITEL 28*).

CHARAKTERISTIK DES WILLENS ZUM LEBEN.

UNSER zweites Buch schliesst mit der Frage nach dem Ziel und Zweck jenes Willens, der sich als das Wesen an sich aller Dinge der Welt ergeben hatte. Die dort im Allgemeinen gegebene Beantwortung derselben zu ergänzen, dienen die folgenden Betrachtungen, indem sie den Charakter jenes Willens überhaupt darlegen.

Eine solche Charakteristik ist darum möglich, weil wir als das innere Wesen der Welt etwas durchaus Wirkliches und empirisch Gegebenes erkannt haben. Hingegen schon die Benennung „Weltseele", wodurch Manche jenes innere Wesen bezeichnet haben, giebt statt desselben ein blosses ens rationis: denn „Seele"

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 29 des ersten Bandes [S. 198 d. A.]

besagt eine individuelle Einheit des Bewusstseyns, die offenbar jenem Wesen nicht zukommt, und überhaupt ist der Begriff „Seele", weil er Erkennen und Wollen in unzertrennlicher Verbindung und dabei doch unabhängig vom animalischen Organismus hypostasirt, nicht zu rechtfertigen, also nicht zu gebrauchen. Das Wort sollte nie anders als in tropischer Bedeutung angewendet werden: denn es ist keineswegs so unverfänglich, wie ψυχη oder anima, als welche Athem bedeuten. —

Noch viel unpassender jedoch ist die Ausdrucksweise der sogenannten Pantheisten, deren ganze Philosophie hauptsächlich darin besteht, dass sie das innere, ihnen unbekannte Wesen der Welt „Gott" betiteln; womit sie sogar viel geleistet zu haben meynen. Danach wäre denn die Welt eine Theophanie. Man sehe sie doch nur ein Mal darauf an, diese Welt beständig bedürftiger Wesen, die bloss *dadurch*, dass sie einander auffressen, eine Zeitlang bestehen, ihr Daseyn unter Angst und Noth durchbringen und oft entsetzliche Quaalen erdulden, bis sie endlich dem Tode in die Arme stürzen: wer dies deutlich ins Auge fasst, wird dem Aristoteles Recht geben, wenn er sagt: ἡ φυσις δαιμονια, αλλ' ου θεια εστι (natura daemonia est, non divina); de divinat., c. 2, p. 463; ja, er wird gestehen müssen, dass einen Gott, der sich hätte beigehen lassen, sich in eine solche Welt zu verwandeln, doch wahrlich der Teufel geplagt haben müsste. — Ich weiss es wohl, die vorgeblichen Philosophen dieses Jahrhunderts thun es dem *Spinoza* nach und halten sich hiedurch gerechtfertigt. Allein *Spinoza* hatte besondere Gründe, seine alleinige Substanz so zu benennen, um nämlich wenigstens das Wort, wenn auch nicht die Sache, zu retten. Giordano Bruno's und Vanini's Scheiterhaufen waren noch in frischem Andenken: auch Diese nämlich waren jenem Gott geopfert worden, für dessen Ehre, ohne allen Vergleich, mehr Menschenopfer geblutet haben, als auf den Altären aller heidnischen Götter beider Hemisphären zusammengenommen. Wenn daher *Spinoza* die Welt Gott benennt; so ist es gerade nur so, wie wenn *Rousseau*,

im Contrat social, stets und durchgängig mit dem Wort le souverain das Volk bezeichnet: auch könnte man es damit vergleichen, dass einst ein Fürst, welcher beabsichtigte, in seinem Lande den Adel abzuschaffen, auf den Gedanken kam, um Keinem das Seine zu nehmen, alle seine Unterthanen zu adeln. Jene Weisen unserer Tage haben freilich für die in Rede stehende Benennung noch einen andern Grund, der aber um nichts triftiger ist. Sie alle nämlich gehen, bei ihrem Philosophiren, nicht von der Welt oder unserm Bewusstseyn von dieser aus, sondern von Gott, als einem Gegebenen und Bekannten: er ist nicht ihr quaesitum, sondern ihr datum. Wären sie Knaben, so würde ich ihnen darthun, dass dies eine petitio principii ist: jedoch sie wissen es, so gut wie ich. Allein nachdem *Kant* bewiesen hat, dass der Weg des frühern, redlich verfahrenden Dogmatismus, von der Welt zu einem Gott, doch nicht dahin führe; — da meynen nun diese Herren, sie hätten einen feinen Ausweg gefunden und machten es pfiffig. Der Leser späterer Zeit verzeihe, dass ich ihn von Leuten unterhalte, die er nicht kennt.

Jeder Blick auf die Welt, welche zu erklären die Aufgabe des Philosophen ist, bestätigt und bezeugt, dass *Wille zum Leben*, weit entfernt eine beliebige Hypostase, oder gar ein leeres Wort zu seyn, der allein wahre Ausdruck ihres innersten Wesens ist. Alles drängt und treibt zum *Daseyn*, wo möglich zum *organischen*, d. i. zum *Leben*, und danach zur möglichsten Steigerung desselben: an der thierischen Natur wird es dann augenscheinlich, dass *Wille zum Leben* der Grundton ihres Wesens, die einzige unwandelbare und unbedingte Eigenschaft desselben ist. Man betrachte diesen universellen Lebensdrang, man sehe die unendliche Bereitwilligkeit, Leichtigkeit und Ueppigkeit, mit welcher der Wille zum Leben, unter Millionen Formen, überall und jeden Augenblick, mittelst Befruchtungen und Keimen, ja, wo diese mangeln, mittelst generatio aequivoca, sich ungestüm ins Daseyn drängt, jede Gelegenheit ergreifend, jeden lebensfähigen Stoff begierig an sich reissend: und

dann wieder werfe man einen Blick auf den entsetzlichen Allarm und wilden Aufruhr desselben, wann er in irgend einer einzelnen Erscheinung aus dem Daseyn weichen soll; zumal wo dieses bei deutlichem Bewusstseyn eintritt. Da ist es nicht anders, als ob in dieser einzigen Erscheinung die ganze Welt auf immer vernichtet werden sollte, und das ganze Wesen eines so bedrohten Lebenden verwandelt sich sofort in das verzweifelteste Sträuben und Wehren gegen den Tod. Man sehe z. B. die unglaubliche Angst eines Menschen in Lebensgefahr, die schnelle und so ernstliche Theilnahme jedes Zeugen derselben und den gränzenlosen Jubel nach der Rettung. Man sehe das starre Entsetzen, mit welchem ein Todesurtheil vernommen wird, das tiefe Grausen, mit welchem wir die Anstalten zu dessen Vollziehung erblicken, und das herzzerreissende Mitleid, welches uns bei dieser selbst ergreift. Da sollte man glauben, dass es sich um etwas ganz Anderes handelte, als bloss um einige Jahre weniger einer leeren, traurigen, durch Plagen jeder Art verbitterten und stets ungewissen Existenz; vielmehr müsste man denken, dass Wunder was daran gelegen sei, ob Einer etliche Jahre früher dahin gelangt, wo er, nach einer ephemeren Existenz, Billionen Jahre zu seyn hat. — An solchen Erscheinungen also wird sichtbar, dass ich mit Recht als das nicht weiter Erklärliche, sondern jeder Erklärung zum Grunde zu Legende, den *Willen zum Leben* gesetzt habe, und dass dieser, weit entfernt, wie das Absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortschall zu seyn, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst.

Wenn wir nun aber, von dieser aus unserm Innern geschöpften Interpretation einstweilen abstrahirend, uns der Natur fremd gegenüber stellen, um sie objektiv zu erfassen; so finden wir, dass sie, von der Stufe des organischen Lebens an, nur *eine* Absicht hat: die der *Erhaltung aller Gattungen*. Auf diese arbeitet sie hin, durch die unermessliche Ueberzahl von Keimen, durch die dringende Heftigkeit des Ge-

schlechtstriebes, durch dessen Bereitwilligkeit sich allen Umständen und Gelegenheiten anzupassen, bis zur Bastarderzeugung, und durch die instinktive Mutterliebe, deren Stärke so gross ist, dass sie, in vielen Thierarten, die Selbstliebe überwiegt, so dass die Mutter ihr Leben opfert, um das des Jungen zu retten. Das Individuum hingegen hat für die Natur nur einen indirekten Werth, nämlich nur sofern es das Mittel ist, die Gattung zu erhalten. Ausserdem ist ihr sein Daseyn gleichgültig, ja, sie selbst führt es dem Untergang entgegen, sobald es aufhört zu jenem Zwecke tauglich zu seyn. Wozu das Individuum da sei, wäre also deutlich: aber wozu die Gattung selbst? dies ist eine Frage, auf welche die bloss objektiv betrachtete Natur die Antwort schuldig bleibt. Denn vergeblich sucht man, bei ihrem Anblick, von diesem rastlosen Treiben, diesem ungestümen Drängen ins Daseyn, dieser ängstlichen Sorgfalt für die Erhaltung der Gattungen, einen Zweck zu entdecken. Die Kräfte und die Zeit der Individuen gehen auf in der Anstrengung für ihren und ihrer Jungen Unterhalt, und reichen nur knapp, bisweilen selbst gar nicht dazu aus. Wenn aber auch hier und da ein Mal ein Ueberschuss von Kraft und dadurch von Wohlbehagen — bei der *einen* vernünftigen Gattung, auch wohl von Erkenntniss — bleibt, so ist dies viel zu unbedeutend, um für den Zweck jenes ganzen Treibens der Natur gelten zu können. — Die ganze Sache so rein objektiv und sogar fremd ins Auge gefasst, sieht es gerade aus, als ob der Natur bloss daran gelegen wäre, dass von allen ihren (Platonischen) *Ideen*, d. i. permanenten Formen, keine verloren gehen möge; danach hätte sie in der glücklichen Erfindung und Aneinanderfügung dieser Ideen (zu der die drei vorhergegangenen Thierbevölkerungen der Erdoberfläche die Vorübung gewesen) sich selber so gänzlich genug gethan, dass jetzt ihre einzige Besorgniss wäre, es könne irgend einer dieser schönen Einfälle verloren gehen, d. i. irgend eine jener Formen könne aus der Zeit und Kausalreihe verschwinden. Denn die Individuen sind flüchtig, wie das Wasser im Bach, die Ideen hingegen beharrend,

wie dessen Strudel: nur das Versiegen des Wassers würde auch sie vernichten. — Bei dieser räthselhaften Ansicht müssten wir stehen bleiben, wenn die Natur uns allein von aussen, also bloss *objektiv* gegeben wäre, und wir sie, wie sie von der Erkenntniss aufgefasst wird, auch als aus der Erkenntniss, d. i. im Gebiete der Vorstellung, entsprungen annehmen und demnach, bei ihrer Enträthselung, auf diesem Gebiete uns halten müssten. Allein es verhält sich anders, und allerdings ist uns ein Blick ins *Innere der Natur* gestattet; sofern nämlich dieses nichts Anderes, als *unser eigenes Inneres* ist, woselbst gerade die Natur, auf der höchsten Stufe, zu welcher ihr Treiben sich hinaufarbeiten konnte, angekommen, nun vom Lichte der Erkenntniss, im Selbstbewusstseyn, unmittelbar getroffen wird. Hier zeigt sich uns *der Wille*, als ein von der *Vorstellung*, in der die Natur, zu allen ihren Ideen entfaltet, dastand, toto genere Verschiedenes, und giebt uns jetzt, mit Einem Schlage, den Aufschluss, der auf dem bloss *objektiven* Wege der *Vorstellung* nie zu finden war. Das Subjektive also giebt hier den Schlüssel zur Auslegung des Objektiven.

Um den oben, zur Charakteristik dieses Subjektiven, oder des Willens, dargelegten, überschwänglich starken Hang aller Thiere und Menschen, das Leben zu erhalten und möglichst lange fortzusetzen, als ein Ursprüngliches und Unbedingtes zu erkennen, ist noch erfordert, dass wir uns deutlich machen, dass derselbe keineswegs das Resultat irgend einer objektiven *Erkenntniss* vom Werthe des Lebens, sondern von aller Erkenntniss unabhängig sei; oder, mit andern Worten, dass jene Wesen nicht als von vorne gezogen, sondern als von hinten getrieben sich darstellen.

Wenn man, in dieser Absicht, zuvörderst die unabsehbare Reihe der Thiere mustert, die endlose Mannigfaltigkeit ihrer Gestalten betrachtet, wie sie, nach Element und Lebensweise, stets anders modificirt sich darstellen, dabei zugleich die unerreichbare und in jedem Individuo gleich vollkommen ausgeführte Künstlichkeit des Baues und Getriebes derselben er-

wägt, und endlich den unglaublichen Aufwand von Kraft, Gewandtheit, Klugheit und Thätigkeit, den jedes Thier, sein Leben hindurch, unaufhörlich zu machen hat, in Betrachtung nimmt; wenn man, näher darauf eingehend, z. B. die rastlose Emsigkeit kleiner, armsäliger Ameisen, die wundervolle und künstliche Arbeitsamkeit der Bienen sich vor Augen stellt, oder zusieht, wie einzelner Todtengräber (Necrophorus Vespillo) einen Maulwurf von vierzig Mal seiner eigenen Grösse in zwei Tagen begräbt, um seine Eier hineinzulegen und der künftigen Brut Nahrung zu sichern (*Gleditsch*, Physik. Bot. Oekon., Abhandl. III, 220), hiebei sich vergegenwärtigend, wie überhaupt das Leben der meisten Insekten nichts als eine rastlose Arbeit ist, um Nahrung und Aufenthalt für die aus ihren Eiern künftig erstehende Brut vorzubereiten, welche dann, nachdem sie die Nahrung verzehrt und sich verpuppt hat, ins Leben tritt, bloss um dieselbe Arbeit von vorne wieder anzufangen; dann auch, wie, dem ähnlich, das Leben der Vögel grösstentheils hingeht mit ihrer weiten und mühsamen Wanderung, dann mit dem Bau des Nestes und Zuschleppen der Nahrung für die Brut, welche selbst, im folgenden Jahre, die nämliche Rolle zu spielen hat, und so Alles stets für die Zukunft arbeitet, welche nachher Bankrott macht; — da kann man nicht umhin, sich umzusehen nach dem Lohn für alle diese Kunst und Mühe, nach dem Zweck, welchen vor Augen habend die Thiere so rastlos streben, kurzum zu fragen: Was kommt dabei heraus? Was wird erreicht durch das thierische Daseyn, welches so unübersehbare Anstalten erfordert? — Und da ist nun nichts aufzuweisen, als die Befriedigung des Hungers und des Begattungstriebes, und allenfalls noch ein wenig augenblickliches Behagen, wie es jedem thierischen Individuo, zwischen seiner endlosen Noth und Anstrengung, dann und wann zu Theil wird. Wenn man Beides, die unbeschreibliche Künstlichkeit der Anstalten, den unsäglichen Reichthum der Mittel, und die Dürftigkeit des dadurch Bezweckten und Erlangten neben einander hält; so dringt sich die Einsicht auf, dass das Leben

ein Geschäft ist, dessen Ertrag bei Weitem nicht die Kosten deckt. Am augenfälligsten wird Dies an manchen Thieren von besonders einfacher Lebensweise. Man betrachte z. B. den Maulwurf, diesen unermüdlichen Arbeiter. Mit seinen übermässigen Schaufelpfoten angestrengt zu graben, — ist die Beschäftigung seines ganzen Lebens: bleibende Nacht umgiebt ihn: seine embryonischen Augen hat er bloss, um das Licht zu fliehen. Er allein ist ein wahres animal nocturnum; nicht Katzen, Eulen und Fledermäuse, die bei Nacht sehen. Was aber nun erlangt er durch diesen mühevollen und freudenleeren Lebenslauf? Futter und Begattung: also nur die Mittel, die selbe traurige Bahn fortzusetzen und wieder anzufangen im neuen Individuo. An solchen Beispielen wird es deutlich, dass zwischen den Mühen und Plagen des Lebens und dem Ertrag oder Gewinn desselben kein Verhältniss ist. Dem Leben der sehenden Thiere giebt das Bewusstseyn der anschaulichen Welt, obwohl es bei ihnen durchaus subjektiv und auf die Einwirkung der Motive beschränkt ist, doch einen Schein von objektivem Werth des Daseyns. Aber der *blinde* Maulwurf, mit seiner so vollkommenen Organisation und seiner rastlosen Thätigkeit, auf den Wechsel von Insektenlarven und Hungern beschränkt, macht die Unangemessenheit der Mittel zum Zweck augenscheinlich. — In dieser Hinsicht ist auch die Betrachtung der sich selber überlassenen Thierwelt, in menschenleeren Ländern, besonders belehrend. Ein schönes Bild einer solchen und der Leiden, welche ihr, ohne Zuthun des Menschen, die Natur selbst bereitet, giebt *Humboldt* in seinen „Ansichten der Natur", zweite Auflage, S. 30 fg.: auch unterlässt er nicht, S. 44, auf das analoge Leiden des mit sich selbst allezeit und überall entzweiten Menschengeschlechts einen Blick zu werfen. Jedoch wird am einfachen, leicht übersehbaren Leben der Thiere die Nichtigkeit und Vergeblichkeit des Strebens der ganzen Erscheinung leichter fasslich. Die Mannigfaltigkeit der Organisationen, die Künstlichkeit der Mittel, wodurch jede ihrem Element und ihrem Raube angepasst ist, kontrastirt hier

deutlich mit dem Mangel irgend eines haltbaren Endzweckes; statt dessen sich nur augenblickliches Behagen, flüchtiger, durch Mangel bedingter Genuss, vieles und langes Leiden, beständiger Kampf, bellum omnium, Jedes ein Jäger und Jedes gejagt, Gedränge, Mangel, Noth und Angst, Geschrei und Geheul darstellt: und das geht so fort, in secula seculorum, oder bis ein Mal wieder die Rinde des Planeten bricht. *Junghuhn* erzählt, dass er auf Java ein unabsehbares Feld ganz mit Gerippen bedeckt erblickt und für ein Schlachtfeld gehalten habe: es waren jedoch lauter Gerippe grosser, fünf Fuss langer, drei Fuss breiter und eben so hoher Schildkröten, welche, um ihre Eier zu legen, vom Meere aus, dieses Weges gehen und dann von wilden Hunden (Canis rutilans) angepackt werden, die, mit vereinten Kräften sie auf den Rücken legen, ihnen den untern Harnisch, also die kleinen Schilder des Bauches, aufreissen und so sie lebendig verzehren. Oft aber fällt alsdann über die Hunde ein Tiger her. Dieser ganze Jammer nun wiederholt sich tausend und aber tausend Mal, Jahr aus, Jahr ein. Dazu werden also diese Schildkröten geboren. Für welche Verschuldung müssen sie diese Qual leiden? Wozu die ganze Gräuelscene? Darauf ist die alleinige Antwort: so objektivirt sich der *Wille zum Leben*. Man betrachte ihn wohl und fasse ihn auf, in allen seinen Objektivationen: dann wird man zum Verständniss seines Wesens und der Welt gelangen; nicht aber wenn man allgemeine Begriffe konstruirt und daraus Kartenhäuser baut. Die Auffassung des grossen Schauspiels der Objektivation des *Willens zum Leben* und die Charakteristik seines Wesens erfordert freilich etwas genauere Betrachtung und grösserer Ausführlichkeit, als die Abfertigung der Welt dadurch, dass man ihr den Titel Gott belegt, oder, mit einer Naiserie, wie sie nur das Deutsche Vaterland darbietet und zu geniessen weiss, erklärt, es sei die „Idee in ihrem Andersseyn", — woran die Pinsel meiner Zeit zwanzig Jahre hindurch ihr unsägliches Genügen gefunden haben. Freilich: nach dem Pantheismus oder Spinozismus, dessen blosse Travestien jene Systeme unseres

Jahrhunderts sind, haspelt das Alles sich wirklich ohne Ende, die Ewigkeit hindurch so fort. Denn da ist die Welt ein Gott, ens perfectissimum: d. h. es kann nichts Besseres geben, noch gedacht werden. Also bedarf es keiner Erlösung daraus; folglich giebt es keine. Wozu aber die ganze Tragikomödie da sei, ist nicht entfernt abzusehen; da sie keine Zuschauer hat und die Akteurs selbst unendliche Plage ausstehen, bei wenigem und bloss negativem Genuss.

Nehmen wir jetzt noch die Betrachtung des Menschengeschlechts hinzu; so wird die Sache zwar komplicirter und erhält einen gewissen ernsten Anstrich: doch bleibt der Grundcharakter unverändert. Auch hier stellt das Leben sich keineswegs dar als ein Geschenk zum Geniessen, sondern als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und dem entsprechend sehen wir, im Grossen wie im Kleinen, allgemeine Noth, rastloses Mühen, beständiges Drängen, endlosen Kampf, erzwungene Thätigkeit, mit äusserster Anstrengung aller Leibes- und Geisteskräfte. Viele Millionen, zu Völkern vereinigt, streben nach dem Gemeinwohl, jeder Einzelne seines eigenen wegen; aber viele Tausende fallen als Opfer für dasselbe. Bald unsinniger Wahn, bald grübelnde Politik, hetzt sie zu Kriegen auf einander: dann muss Schweiss und Blut des grossen Haufens fliessen, die Einfälle Einzelner durchzusetzen, oder ihre Fehler abzubüssen. Im Frieden ist Industrie und Handel thätig, Erfindungen thun Wunder, Meere werden durchschifft, Leckereien aus allen Enden der Welt zusammengeholt, die Wellen verschlingen Tausende. Alles treibt, die Einen sinnend, die Andern handelnd, der Tumult ist unbeschreiblich. — Aber der letzte Zweck von dem Allen, was ist er? Ephemere und geplagte Individuen eine kurze Spanne Zeit hindurch zu erhalten, im glücklichsten Fall mit erträglicher Noth und komparativer Schmerzlosigkeit, der aber auch sogleich die Langeweile aufpasst; sodann die Fortpflanzung dieses Geschlechts und seines Treibens. — Bei diesem offenbaren Missverhältniss zwischen der Mühe und dem Lohn, erscheint uns, von diesem Gesichtspunkt aus, der Wille

zum Leben, objektiv genommen, als ein Thor, oder subjektiv, als ein Wahn, von welchem alles Lebende ergriffen, mit äusserster Anstrengung seiner Kräfte, auf etwas hinarbeitet, das keinen Werth hat. Allein bei genauerer Betrachtung werden wir auch hier finden, dass er vielmehr ein blinder Drang, ein völlig grundloser, unmotivirter Trieb ist.

Das Gesetz der Motivation nämlich erstreckt sich, wie §. 29 des ersten Bandes ausgeführt worden, nur auf die einzelnen Handlungen, nicht auf das Wollen *im Ganzen und überhaupt*. Hierauf beruht es, dass wenn wir das Menschengeschlecht und sein Treiben im *Ganzen und Allgemeinen* auffassen, dasselbe sich uns nicht, wie wenn wir die einzelnen Handlungen im Auge haben, darstellt als ein Spiel von Puppen, die nach Art der gewöhnlichen, durch äussere Fäden gezogen werden; sondern von diesem Gesichtspunkt aus, als Puppen, welche ein inneres Uhrwerk in Bewegung setzt. Denn, wenn man, wie im Obigen geschehen, das so rastlose, ernstliche und mühevolle Treiben der Menschen vergleicht mit dem, was ihnen dafür wird, ja auch nur jemals werden kann, so stellt das dargelegte Missverhältniss sich heraus, indem man erkennt, dass das zu Erlangende, als bewegende Kraft genommen, zur Erklärung jener Bewegung und jenes rastlosen Treibens durchaus unzulänglich ist. Was nämlich ist denn ein kurzer Aufschub des Todes, eine kleine Erleichterung der Noth, Zurückschiebung des Schmerzes, momentane Stillung des Wunsches, — bei so häufigem Siege jener Allen und gewissem des Todes? Was könnten dergleichen Vortheile vermögen, genommen als wirkliche Bewegungsursachen eines, durch stete Erneuerung, zahllosen Menschengeschlechts, welches unablässig sich rührt, treibt, drängt, quält, zappelt und die gesammte tragikomische Weltgeschichte aufführt, ja, was mehr als Alles sagt, *ausharrt* in einer solchen Spottexistenz, so lange als Jedem nur möglich? — Offenbar ist das Alles nicht zu erklären, wenn wir die bewegenden Ursachen ausserhalb der Figuren suchen und das Menschengeschlecht uns denken als in Folge einer vernünftigen Ueber-

legung, oder etwas dieser Analoges (als ziehende Fäden), strebend nach jenen ihm dargebotenen Gütern, deren Erlangung ein angemessener Lohn wäre für sein rastloses Mühen und Plagen. Die Sache so genommen würde vielmehr Jeder längst gesagt haben le jeu ne vaut pas la chandelle und hinaus gegangen seyn. Aber, im Gegentheil, Jeder bewacht und beschützt sein Leben, gleichwie ein ihm bei schwerer Verantwortlichkeit anvertrautes theures Pfand, unter endloser Sorge und häufiger Noth, darunter eben das Leben hingeht. Das Wofür und Warum, den Lohn dafür sieht er freilich nicht; sondern er hat den Werth jenes Pfandes unbesehens, auf Treu und Glauben, angenommen, und weiss nicht worin er besteht. Daher habe ich gesagt, dass jene Puppen nicht von aussen gezogen werden, sondern jede das Uhrwerk in sich trägt, vermöge dessen ihre Bewegungen erfolgen. Dieses ist der *Wille zum Leben*, sich bezeigend als ein unermüdliches Triebwerk, ein unvernünftiger Trieb, der seinen zureichenden Grund nicht in der Aussenwelt hat. Er hält die Einzelnen fest auf diesem Schauplatz und ist das primum mobile ihrer Bewegungen; während die äusseren Gegenstände, die Motive, bloss die Richtung derselben im Einzelnen bestimmen: sonst wäre die Ursache der Wirkung gar nicht angemessen. Denn, wie jede Aeusserung einer Naturkraft eine Ursache hat, die Naturkraft selbst aber keine; so hat jeder einzelne Willensakt ein Motiv, der Wille überhaupt aber keines: ja, im Grunde ist dies Beides Eins und das Selbe. Ueberall ist der Wille, als das Metaphysische, der Gränzstein jeder Betrachtung, über den sie nirgends hinauskann. Aus der dargelegten Ursprünglichkeit und Unbedingtheit des Willens ist es erklärlich, dass der Mensch ein Daseyn voll Noth, Plage, Schmerz, Angst und dann wieder voll Langerweile, welches, rein objektiv betrachtet und erwogen, von ihm verabscheut werden müsste, über Alles liebt und dessen Ende, welches jedoch das einzig Gewisse für ihn ist, über alles fürchtet*). — Demgemäss se-

*) Augustini de civit. Dei, L. XI. c. 27 verdient, als ein interessanter Kommentar zu dem hier Gesagten, verglichen zu werden.

hen wir oft eine Jammergestalt, vom Alter, Mangel und Krankheit verunstaltet und gekrümmt, aus Herzensgrunde unsere Hülfe anrufen, zur Verlängerung eines Daseyns, dessen Ende als durchaus wünschenswerth erscheinen müsste, wenn ein objektives Urtheil hier das Bestimmende wäre. Statt dessen also ist es der blinde Wille, auftretend als Lebenstrieb, Lebenslust, Lebensmuth: es ist das Selbe, was die Pflanze wachsen macht. Diesen Lebensmuth kann man vergleichen mit einem Seile, welches über dem Puppenspiel der Menschenwelt ausgespannt wäre und woran die Puppen mittelst unsichtbarer Fäden hiengen, während sie bloss *scheinbar* von dem Boden unter ihnen (dem objektiven Werthe des Lebens) getragen würden. Wird jedoch dieses Seil einmal schwach, so senkt sich die Puppe; reisst es, so muss sie fallen, denn der Boden unter ihr trug sie nur scheinbar: d. h. das Schwachwerden jener Lebenslust zeigt sich als Hypochondrie, spleen, Melancholie; ihr gänzliches Versiegen als Hang zum Selbstmord, der alsdann bei dem geringfügigsten, ja, einem bloss eingebildeten Anlass eintritt, indem jetzt der Mensch gleichsam Händel mit sich selbst sucht, um sich todtzuschiessen, wie Mancher es, zu gleichem Zweck, mit einem Andern macht: — sogar wird, zur Noth, ohne allen besondern Anlass zum Selbstmord gegriffen. (Belege hiezu findet man in Esquirol, Des maladies mentales, 1838.) Und wie mit dem Ausharren im Leben, so ist es auch mit dem Treiben und der Bewegung desselben. Diese ist nicht etwas irgend frei Erwähltes: sondern, während eigentlich Jeder gern ruhen möchte, sind Noth und Langeweile die Peitschen, welche die Bewegung der Kreisel unterhalten. Daher trägt das Ganze und jedes Einzelne das Gepräge eines erzwungenen Zustandes, und Jeder, indem er, innerlich träge, sich nach Ruhe sehnt, doch aber vorwärts muss, gleich seinem Planeten, der nur darum nicht auf die Sonne fällt, weil eine ihn vorwärts treibende Kraft ihn nicht dazu kommen lässt. So ist denn Alles in fortdauernder Spannung und abgenöthigter Bewegung, und das Treiben der Welt geht, einen Ausdruck des Aristoteles (de coelo, II, 13) zu

gebrauchen, ου φυσει αλλα βια (motu, non naturali, sed violento) vor sich. Die Menschen werden nur scheinbar von vorne gezogen, eigentlich aber von hinten geschoben: nicht das Leben lockt sie an, sondern die Noth drängt sie vorwärts. Das Gesetz der Motivation ist, wie alle Kausalität, blosse Form der Erscheinung. — Beiläufig gesagt, liegt hier der Ursprung des Komischen, des Burlesken, Grotesken, der fratzenhaften Seite des Lebens: denn wider Willen vorwärts getrieben geberdet Jeder sich wie er eben kann, und das so entstehende Gedränge nimmt sich oft possirlich aus; so ernsthaft auch die Plage ist, welche darin steckt.

An allen diesen Betrachtungen also wird uns deutlich, dass der Wille zum Leben nicht eine Folge der Erkenntniss des Lebens, nicht irgendwie eine conclusio ex praemissis und überhaupt nichts Sekundäres ist: vielmehr ist er das Erste und Unbedingte, die Prämisse aller Prämissen und eben deshalb Das, wovon die Philosophie *auszugehen* hat; indem der Wille zum Leben sich nicht in Folge der Welt einfindet, sondern die Welt in Folge des Willens zum Leben.

Ich brauche wohl kaum darauf aufmerksam zu machen, dass die Betrachtungen, mit welchen wir hier das zweite Buch beschliessen, schon stark hindeuten auf das ernste Thema des vierten Buches, ja geradezu darin übergehen würden, wenn meine Architektonik nicht nöthig machte, dass erst, als eine zweite Betrachtung der *Welt als Vorstellung*, unser drittes Buch, mit seinem heitern Inhalt, dazwischenträte, dessen Schluss jedoch wieder eben dahin deutet.

ERGÄNZUNGEN
ZUM
DRITTEN BUCH

Et is similis spectatori est, quod ab omni separatus spectaculum videt.
Oupnekhat, Vol. I, p. 304.

ZUM DRITTEN BUCH.

KAPITEL 29 *).

VON DER ERKENNTNISS DER IDEEN.

DER Intellekt, welcher bis hieher nur in seinem ursprünglichen und natürlichen Zustande der Dienstbarkeit unter dem Willen betrachtet worden war, tritt im dritten Buche auf in seiner Befreiung von jener Dienstbarkeit; wobei jedoch sogleich zu bemerken ist, dass es sich hier nicht um eine dauernde Freilassung, sondern bloss um eine kurze Feierstunde, eine ausnahmsweise, ja eigentlich nur momentane Losmachung vom Dienste des Willens handelt. — Da dieser Gegenstand im ersten Bande ausführlich genug behandelt ist, habe ich hier nur wenige ergänzende Betrachtungen nachzuholen.

Wie also daselbst, §. 33, ausgeführt worden, erkennt der im Dienste des Willens, also in seiner natürlichen Funktion thätige Intellekt eigentlich blosse *Beziehungen* der Dinge: zunächst nämlich ihre Beziehungen auf den Willen, dem er angehört, selbst, wodurch sie zu Motiven desselben werden; dann aber auch, eben zum Behuf der Vollständigkeit dieser Erkenntniss, die Beziehungen der Dinge zu einander. Diese letztere Erkenntniss tritt in einiger Ausdehnung und Bedeutsamkeit erst beim menschlichen Intellekt

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 30—32 des ersten Bandes. [S. 205 d. A.]

ein; beim thierischen hingegen, selbst wo er schon beträchtlich entwickelt ist, nur innerhalb sehr enger Gränzen. Offenbar geschieht die Auffassung der Beziehungen, welche die Dinge *zu einander* haben, nur noch *mittelbar* im Dienste des Willens. Sie macht daher den Uebergang zu dem von diesem ganz unabhängigen, rein objektiven Erkennen: sie ist die wissenschaftliche, dieses die künstlerische. Wenn nämlich von einem Objekte viele und mannigfaltige Beziehungen unmittelbar aufgefasst werden; so tritt aus diesen, immer deutlicher, das selbsteigene Wesen desselben hervor und baut sich so aus lauter Relationen allmälig auf; wiewohl es selbst von diesen ganz verschieden ist. Bei dieser Auffassungsweise wird zugleich die Dienstbarkeit des Intellekts unter dem Willen immer mittelbarer und geringer. Hat der Intellekt Kraft genug, das Uebergewicht zu erlangen und die Beziehungen der Dinge auf den Willen ganz fahren zu lassen, um statt ihrer das durch alle Relationen hindurch sich aussprechende, rein objektive Wesen einer Erscheinung aufzufassen; so verlässt er, mit dem Dienste des Willens zugleich, auch die Auffassung blosser Relationen und damit eigentlich auch die des einzelnen Dinges als eines solchen. Er schwebt alsdann frei, keinem Willen mehr angehörig: im einzelnen Dinge erkennt er bloss das *Wesentliche* und daher die ganze *Gattung* desselben, folglich hat er zu seinem Objekte jetzt die *Ideen*, in meinem, mit dem ursprünglichen, Platonischen, übereinstimmenden Sinne dieses so gröblich missbrauchten Wortes; also die beharrenden, unwandelbaren, von der zeitlichen Existenz der Einzelwesen unabhängigen *Gestalten*, die species rerum, als welche eigentlich das rein Objektive der Erscheinungen ausmachen. Eine so aufgefasste *Idee* ist nun zwar noch nicht das Wesen des Dinges an sich selbst, eben weil sie aus der Erkenntniss blosser Relationen hervorgegangen ist; jedoch ist sie, als das Resultat der Summe aller Relationen, der eigentliche *Charakter* des Dinges, und dadurch der vollständige Ausdruck des sich der Anschauung als Objekt darstellenden Wesens, aufgefasst nicht in Be-

ziehung auf einen individuellen Willen, sondern wie es aus sich selbst sich ausspricht, wodurch es eben seine sämmtlichen Relationen bestimmt, welche allein bis dahin erkannt wurden. Die Idee ist der Wurzelpunkt aller dieser Relationen und dadurch die vollständige und vollkommene *Erscheinung*, oder, wie ich es im Texte ausgedrückt habe, die adäquate Objektität des Willens auf dieser Stufe seiner Erscheinung. Sogar Form und Farbe, welche, in der anschauenden Auffassung der Idee, das Unmittelbare sind, gehören im Grunde nicht dieser an, sondern sind nur das Medium ihres Ausdrucks, da ihr, genau genommen, der Raum so fremd ist, wie die Zeit. In diesem Sinne sagte schon der Neuplatoniker Olympiodoros in seinem Kommentar zu Platons Alkibiades (Kreuzers Ausgabe des Proklos und Olympiodoros, Bd. 2, S. 82): το ειδος μεταδεδωκε μεν της μορφης τη ὑγῃ αμερες δε ον μετελαβεν εξ αυτης του διαστατου: d. h. die Idee, an sich unausgedehnt, ertheilte zwar der Materie die Gestalt, nahm aber erst von ihr die Ausdehnung an. — Also, wie gesagt, die Ideen offenbaren noch nicht das Wesen an sich, sondern nur den objektiven Charakter der Dinge, also immer nur noch die Erscheinung: und selbst diesen Charakter würden wir nicht verstehen, wenn uns nicht das innere Wesen der Dinge, wenigstens undeutlich und im Gefühl, anderweitig bekannt wäre. Dieses Wesen selbst nämlich kann nicht aus den Ideen und überhaupt nicht durch irgend eine bloss *objektive* Erkenntniss verstanden werden; daher es ewig ein Geheimniss bleiben würde, wenn wir nicht von einer ganz andern Seite den Zugang dazu hätten. Nur sofern jedes Erkennende zugleich Individuum, und dadurch Theil der Natur ist, steht ihm der Zugang zum Innern der Natur offen, in seinem eigenen Selbstbewusstseyn, als wo dasselbe sich am unmittelbarsten und alsdann, wie wir gefunden haben, als *Wille* kund giebt.

Was nun, als bloss objektives Bild, blosse Gestalt, betrachtet und dadurch aus der Zeit, wie aus allen Relationen, herausgehoben, die Platonische *Idee* ist, das ist, empirisch genommen und in der Zeit, die

Species, oder *Art:* diese ist also das empirische Korrelat der Idee. Die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer; wenn gleich die Erscheinung derselben auf einem Planeten erlöschen kann. Auch die Benennungen Beider gehen ineinander über: ιδεα, ειδος, species, Art. Die Idee ist species, aber nicht genus: darum sind die species das Werk der Natur, die genera das Werk des Menschen: sie sind nämlich blosse Begriffe. Es giebt species naturales, aber genera logica allein. Von Artefakten giebt es keine Ideen, sondern blosse Begriffe, also genera logica, und deren Unterarten sind species logicae. Zu dem in dieser Hinsicht, Bd. 1, §. 41, Gesagten, will ich noch hinzufügen, dass auch *Aristoteles* (Metaph., I, 9 & XIII, 5) aussagt, die Platoniker hätten von Artefakten keine Ideen gelten lassen, οἱον οικια, και δακτυλιος, ὡν ου φασιν ειναι ειδη (ut domus et annulus, quorum ideas dari negant). Womit zu vergleichen der Scholiast, S. 562, 63 der Berliner Quart-Ausgabe. — Ferner sagt *Aristoteles*, Metaph., XI, 3: αλλ' ειπερ (supple ειδη εστι) επι των φυσει (εστι)· διο δη ου κακως ὁ Πλατων εφη, ὁτι ειδη εστι ὁποσα φυσει (si quidem ideae sunt, in iis sunt, quae natura fiunt: propter quod non male Plato dixit, quod species eorum sunt, quae natura sunt): wozu der Scholiast S. 800 bemerkt: και τουτο αρεσκει και αυτοις τοις τας ιδεας θεμενοις· των γαρ ὑπο τεχνης γινομενων ιδεας ειναι ουκ ελεγον, αλλα των ὑπο φυσεως (hoc etiam ipsis ideas statuentibus placet: non enim arte factorum ideas dari ajebant, sed natura procreatorum). Uebrigens ist die Lehre von den Ideen ursprünglich vom Pythagoras ausgegangen; wenn wir nämlich der Angabe Plutarchs im Buche de placitis philosophorum, L. I, c. 3, nicht misstrauen wollen.

Das Individuum wurzelt in der Gattung, und die Zeit in der Ewigkeit: und wie jegliches Individuum dies nur dadurch ist, dass es das Wesen seiner Gattung an sich hat; so hat es auch nur dadurch zeitliche Dauer, dass es zugleich in der Ewigkeit ist. Dem Leben der Gattung ist im folgenden Buche ein eigenes Kapitel gewidmet.

Den *Unterschied* zwischen der Idee und dem Begriff habe ich §. 49 des ersten Bandes genugsam hervorgehoben. Ihre *Aehnlichkeit* hingegen beruht auf Folgendem. Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird, durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert. Dann aber wird, durch die Reflexion der Vernunft, jene Einheit wieder hergestellt, jedoch nur in abstracto, als Begriff, universale, welcher zwar an *Umfang* der Idee gleichkommt, jedoch eine ganz andere *Form* angenommen, dadurch aber die Anschaulichkeit, und mit ihr die durchgängige Bestimmtheit, eingebüsst hat. In diesem Sinne (jedoch in keinem andern) könnte man, in der Sprache der Scholastiker, die Ideen als universalia ante rem, die Begriffe als universalia post rem bezeichnen: zwischen Beiden stehen die einzelnen Dinge, deren Erkenntniss auch das Thier hat. — Gewiss ist der Realismus der Scholastiker entstanden aus der Verwechselung der Platonischen Ideen, als welchen, da sie zugleich die Gattungen sind, allerdings ein objektives, reales Seyn beigelegt werden kann, mit den blossen Begriffen, welchen nun die Realisten ein solches beilegen wollten und dadurch die siegreiche Opposition des Nominalismus hervorriefen.

KAPITEL 30 *).

VOM REINEN SUBJEKT DES ERKENNENS.

ZUR Auffassung einer Idee, zum Eintritt derselben in unser Bewusstseyn, kommt es nur mittelst einer Veränderung in uns, die man auch als einen Akt der Selbsverläugnung betrachten könnte; sofern sie darin besteht, dass die Erkenntniss sich ein Mal vom

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 33, 34 des ersten Bandes [S. 213 d. A.]

eigenen Willen gänzlich abwendet, also das ihr anvertraute theure Pfand jetzt gänzlich aus den Augen lässt und die Dinge so betrachtet, als ob sie den Willen nie etwas angehen könnten. Denn hiedurch allein wird die Erkenntniss zum reinen Spiegel des objektiven Wesens der Dinge. Jedem ächten Kunstwerk muss eine so bedingte Erkenntniss, als sein Ursprung, zum Grunde liegen. Die zu derselben erforderte Veränderung im Subjekte kann, eben weil sie in der Elimination alles Wollens besteht, nicht vom Willen ausgehen, also kein Akt der Willkür seyn, d. h. nicht in unserm Belieben stehen. Vielmehr entspringt sie allein aus einem temporären Ueberwiegen des Intellekts über den Willen, oder, physiologisch betrachtet, aus einer starken Erregung der anschauenden Gehirnthätigkeit, ohne alle Erregung der Neigungen oder Affekte. Um dies etwas genauer zu erläutern, erinnere ich daran, dass unser Bewusstseyn zwei Seiten hat; theils nämlich ist es Bewusstseyn vom *eigenen Selbst*, welches der *Wille* ist; theils Bewusstseyn von *andern Dingen*, und als solches zunächst *anschauende* Erkenntniss der Aussenwelt, Auffassung der Objekte. Je mehr nun die eine Seite des gesammten Bewusstseyns hervortritt, desto mehr weicht die andere zurück. Demnach wird das Bewusstseyn *anderer Dinge*, also die anschauende Erkenntniss, um so vollkommener, d. h. um so objektiver, je weniger wir uns dabei des eigenen Selbst bewusst sind. Hier findet wirklich ein Antagonismus Statt. Je mehr wir des Objekts uns bewusst sind, desto weniger des Subjekts: je mehr hingegen dieses das Bewusstseyn einnimmt, desto schwächer und unvollkommener ist unsere Anschauung der Aussenwelt. Der zur reinen Objektivität der Anschauung erforderte Zustand hat theils bleibende Bedingungen in der Vollkommenheit des Gehirns und der seiner Thätigkeit günstigen physiologischen Beschaffenheit überhaupt, theils vorübergehende, sofern derselbe begünstigt wird durch Alles, was die Spannung und Empfänglichkeit des cerebralen Nervensystems, jedoch ohne Erregung irgend einer Leidenschaft, erhöht. Man denke hiebei nicht an geistige Getränke,

oder Opium: vielmehr gehört dahin eine ruhig durchschlafene Nacht, ein kaltes Bad und Alles was, durch Beruhigungen des Blutumlaufs und der Leidenschaftlichkeit, der Gehirnthätigkeit ein unerzwungenes Uebergewicht verschafft. Diese naturgemässen Beförderungsmittel der cerebralen Nerventhätigkeit sind es vorzüglich, welche, freilich um so besser, je entwickelter und energischer überhaupt das Gehirn ist, bewirken, das immer mehr das Objekt sich vom Subjekt ablöst, und endlich jenen Zustand der reinen Objektivität der Anschauung herbeiführen, welcher von selbst den Willen aus dem Bewusstseyn eliminirt und in welchem alle Dinge mit erhöhter Klarheit und Deutlichkeit vor uns stehen; so dass wir beinah bloss *von ihnen* wissen, und fast gar nicht *von uns*; also unser ganzes Bewusstseyn fast nichts weiter ist, als das Medium, dadurch das angeschaute Objekt in die Welt als Vorstellung eintritt. Zum reinen willenlosen Erkennen kommt es also, indem das Bewusstseyn anderer Dinge sich so hoch potenzirt, dass das Bewusstseyn vom eigenen Selbst verschwindet. Denn nur dann fasst man die Welt rein objektiv auf, wann man nicht mehr weiss, dass man dazu gehört; und alle Dinge stellen sich um so schöner dar, je mehr man sich bloss ihrer und je weniger man sich seiner selbst bewusst ist. — Da nun alles Leiden aus dem Willen, der das eigentliche Selbst ausmacht, hervorgeht; so ist, mit dem Zurücktreten dieser Seite des Bewusstseyns, zugleich alle Möglichkeit des Leidens aufgehoben, wodurch der Zustand der reinen Objektivität der Anschauung ein durchaus beglückender wird; daher ich in ihm den einen der zwei Bestandtheile des ästhetischen Genusses nachgewiesen habe. Sobald hingegen das Bewusstseyn des eigenen Selbst, also die Subjektivität, d. i. der Wille, wieder das Uebergewicht erhält, tritt auch ein demselben angemessener Grad von Unbehagen oder Unruhe ein: von Unbehagen sofern die Leiblichkeit (der Organismus, welcher an sich der Wille ist) wieder fühlbar wird; von Unruhe, sofern der Wille, auf geistigem Wege, durch Wünsche, Affekte, Leidenschaften, Sorgen, das Bewusstseyn wie-

der erfüllt. Denn überall ist der Wille, als das Princip der Subjektivität, der Gegensatz, ja, Antagonist der Erkenntniss. Die grösste Koncentration der Subjektivität besteht im eigentlichen *Willensakt*, in welchem wir daher das deutlichste Bewusstseyn unsers Selbst haben. Alle andern Erregungen des Willens sind nur Vorbereitungen zu ihm: er selbst ist für die Subjektivität Das, was für den elektrischen Apparat das Ueberspringen des Funkens ist. — Jede leibliche Empfindung ist schon an sich Erregung des Willens und zwar öfterer der noluntas, als der voluntas. Die Erregung desselben auf geistigem Wege ist die, welche mittelst der Motive geschieht: hier wird also durch die Objektivität selbst die Subjektivität erweckt und ins Spiel gesetzt. Dies tritt ein, sobald irgend ein Objekt nicht mehr rein objektiv, also antheilslos, aufgefasst wird, sondern, mittelbar oder unmittelbar, Wunsch oder Abneigung erregt, sei es auch nur mittelst einer Erinnerung: denn alsdann wirkt es schon als Motiv, im weitesten Sinne dieses Worts.

Ich bemerke hiebei, dass das abstrakte Denken und das Lesen, welche an Worte geknüpft sind, zwar im weitern Sinne auch zum Bewusstseyn *anderer Dinge*, also zur objektiven Beschäftigung des Geistes, gehören; jedoch nur mittelbar, nämlich mittelst der Begriffe: diese selbst aber sind das künstliche Produkt der Vernunft und schon daher ein Werk der Absichtlichkeit. Auch ist bei aller abstrakten Geistesbeschäftigung der Wille der Lenker, als welcher ihr, seinen Absichten gemäss, die Richtung ertheilt und auch die Aufmerksamkeit zusammenhält; daher dieselbe auch stets mit einiger Anstrengung verknüpft ist: diese aber setzt Thätigkeit des Willens voraus. Bei dieser Art der Geistesthätigkeit hat also nicht die vollkommene Objektivität des Bewusstseyns Statt, wie sie, als Bedingung, die ästhetische Auffassung, d. i. die Erkenntniss der Ideen begleitet.

Dem Obigen zufolge ist die reine Objektivität der Anschauung, vermöge welcher nicht mehr das einzelne Ding als solches, sondern die Idee seiner Gattung erkannt wird, dadurch bedingt, dass man nicht

mehr seiner selbst, sondern allein der angeschauten Gegenstände sich bewusst ist, das eigene Bewusstseyn also bloss als der Träger der objektiven Existenz jener Gegenstände übrig geblieben ist. Was diesen Zustand erschwert und daher selten macht, ist, dass darin gleichsam das Accidenz (der Intellekt) die Substanz (den Willen) bemeistert und aufhebt, wenn gleich nur auf eine kurze Weile. Hier liegt auch die Analogie und sogar Verwandtschaft desselben mit der am Ende des folgenden Buches dargestellten Verneinung des Willens. — Obgleich nämlich die Erkenntniss, wie im vorigen Buche nachgewiesen, aus dem Willen entsprossen ist und in der Erscheinung desselben, dem Organismus, wurzelt; so wird sie doch gerade durch ihn verunreinigt, wie die Flamme durch ihr Brennmaterial und seinen Rauch. Hierauf beruht es, dass wir das rein objektive Wesen der Dinge, die in ihnen hervortretenden *Ideen* nur dann auffassen können, wann wir kein Interesse an ihnen selbst haben, indem sie in keiner Beziehung zu unserm Willen stehen. Hieraus nun wieder entspringt es, dass die Ideen der Wesen uns leichter aus dem Kunstwerk, als aus der Wirklichkeit ansprechen. Denn was wir nur im Bilde, oder in der Dichtung erblicken, steht ausser aller Möglichkeit irgend einer Beziehung zu unserm Willen; da es schon an sich selbst bloss für die *Erkenntniss* da ist und sich unmittelbar allein an diese wendet. Hingegen setzt das Auffassen der Ideen aus der *Wirklichkeit* gewissermaassen ein Abstrahiren vom eigenen Willen, ein Erheben über sein Interesse, voraus, welches eine besondere Schwungkraft des Intellekts erfordert. Diese ist im höhern Grade und auf einige Dauer nur dem Genie eigen, als welches eben darin besteht, dass ein grösseres Maass von Erkenntnisskraft da ist, als der Dienst eines individuellen Willens erfordert, welcher Ueberschuss frei wird und nun ohne Bezug auf den Willen die Welt auffasst. Dass also das *Kunstwerk* die Auffassung der Ideen, in welcher der ästhetische Genuss besteht, so sehr erleichtert, beruht nicht bloss darauf, dass die Kunst, durch Hervorhebung des Wesentlichen und Aussonderung

des Unwesentlichen, die Dinge deutlicher und charakteristischer darstellt, sondern eben so sehr darauf, dass das zur rein objektiven Auffassung des Wesens der Dinge erforderte gänzliche Schweigen des Willens am sichersten dadurch erreicht wird, dass das angeschaute Objekt selbst gar nicht im Gebiete der Dinge liegt, welche einer Beziehung zum Willen fähig sind, indem es kein Wirkliches, sondern ein blosses Bild ist. Dies nun gilt nicht allein von den Werken der bildenden Kunst, sondern ebenso von der Poesie: auch ihre Wirkung ist bedingt durch die antheilslose, willenslose und dadurch rein objektive Auffassung. Diese ist es gerade, welche einen angeschauten Gegenstand *malerisch*, einen Vorgang des wirklichen Lebens *poetisch* erscheinen lässt; indem nur sie über die Gegenstände der Wirklichkeit jenen zauberischen Schimmer verbreitet, welchen man bei sinnlich angeschauten Objekten das Malerische, bei den nur in der Phantasie geschauten das Poetische nennt. Wenn die Dichter den heitern Morgen, den schönen Abend, die stille Mondnacht u. dgl. m. besingen; so ist, ihnen unbewusst, der eigentliche Gegenstand ihrer Verherrlichung das reine Subjekt des Erkennens, welches durch jene Naturschönheiten hervorgerufen wird, und bei dessen Auftreten der Wille aus dem Bewusstseyn verschwindet, wodurch diejenige Ruhe des Herzens eintritt, welche ausserdem auf der Welt nicht zu erlangen ist. Wie könnte sonst z. B. der Vers

Nox erat, et coelo fulgebat luna sereno,
Inter minora sidera,

so wohlthuend, ja, bezaubernd auf uns wirken? — Ferner daraus, dass auch die Neuheit und das völlige Fremdseyn der Gegenstände einer solchen antheilslosen, rein objektiven Auffassung derselben günstig ist, erklärt es sich, dass der Fremde, oder bloss Durchreisende, die Wirkung des Malerischen, oder Poetischen, von Gegenständen erhält, welche dieselben auf den Einheimischen nicht hervorzubringen vermögen: so z. B. macht auf Jenen der Anblick einer ganz fremden Stadt oft einen sonderbar angenehmen Eindruck,

den er keineswegs im Bewohner derselben hervorbringt; denn er entspringt daraus, dass Jener ausser aller Beziehung zu dieser Stadt und ihren Bewohnern stehend, sie rein objektiv anschaut. Hierauf beruht zum Theil der Genuss des Reisens. Auch scheint hier der Grund zu liegen, warum man die Wirkung erzählender oder dramatischer Werke dadurch zu befördern sucht, dass man die Scene in ferne Zeiten und Länder verlegt: in Deutschland nach Italien und Spanien; in Italien nach Deutschland, Polen und sogar Holland. — Ist nun die völlig objektive, von allem Wollen gereinigte, intuitive Auffassung Bedingung des *Genusses* ästhetischer Gegenstände; so ist sie um so mehr die der *Hervorbringung* derselben. Jedes gute Gemälde, jedes ächte Gedicht, trägt das Gepräge der beschriebenen Gemüthsverfassung. Denn nur was aus der Anschauung, und zwar der rein objektiven, entsprungen, oder unmittelbar durch sie angeregt ist, enthält den lebendigen Keim, aus welchem ächte und originelle Leistungen erwachsen können: nicht nur in den bildenden Künsten, sondern auch in der Poesie, ja, in der Philosophie. Das punctum saliens jeden schönen Werkes, jedes grossen oder tiefen Gedankens, ist eine ganz objektive Anschauung. Eine solche aber ist durchaus durch das völlige Schweigen des Willens bedingt, welches den Menschen als reines Subjekt des Erkennens übrig lässt. Die Anlage zum Vorwalten dieses Zustandes ist eben das Genie.

Mit dem Verschwinden des Willens aus dem Bewusstseyn ist eigentlich auch die Individualität, und mit dieser ihr Leiden und ihre Noth, aufgehoben. Daher habe ich das dann übrig bleibende reine Subjekt des Erkennens beschrieben als das ewige Weltauge, welches, wenn auch mit sehr verschiedenen Graden der Klarheit, aus allen lebenden Wesen sieht, unberührt vom Entstehen und Vergehen derselben, und so, als identisch mit sich, als stets Eines und das Selbe, der Träger der Welt der beharrenden Ideen, d. i. der adäquaten Objektität des Willens, ist; während das individuelle und durch die aus dem Willen entspringende Individualität in seinem Erkennen getrübte

Subjekt nur einzelne Dinge zum Objekt hat und wie diese selbst vergänglich ist. — In dem hier bezeichneten Sinne kann man Jedem ein zwiefaches Daseyn beilegen. Als Wille, und daher als Individuum, ist er nur Eines und dieses Eine ausschliesslich, welches ihm vollauf zu thun und zu leiden giebt. Als rein objektiv Vorstellendes ist er das reine Subjekt der Erkenntniss, in dessen Bewusstseyn allein die objektive Welt ihr Daseyn hat: als solches ist er *alle Dinge*, sofern er sie anschaut, und in ihm ist ihr Daseyn ohne Last und Beschwerde. Es ist nämlich *sein* Daseyn, sofern es in *seiner* Vorstellung existiert: aber da ist es ohne Wille. Sofern es hingegen Wille ist, ist es nicht in ihm. Wohl ist Jedem in dem Zustande, wo er alle Dinge ist; wehe da, wo er ausschliesslich Eines ist. — Jeder Zustand, jeder Mensch, jede Scene des Lebens, braucht nur rein objektiv aufgefasst und zum Gegenstand einer Schilderung, sei es mit dem Pinsel oder mit Worten, gemacht zu werden, um interessant, allerliebst, beneidenswerth zu erscheinen: — aber steckt man darin, ist man es selbst, — da (heisst es oft) mag es der Teufel aushalten. Daher sagt *Goethe:*

Was im Leben uns verdriesst,
Man im Bilde gern geniesst.

In meinen Jünglingsjahren hatte ich eine Periode, wo ich beständig bemüht war, mich und mein Thun von aussen zu sehen und mir zu schildern; — wahrscheinlich um es mir geniessbar zu machen.

Da die hier durchgeführte Betrachtung von mir nie zur Sprache gekommen ist, will ich einige psychologische Erläuterungen derselben hinzufügen.

Bei der unmittelbaren Anschauung der Welt und des Lebens betrachten wir, in der Regel, die Dinge bloss in ihren Relationen, folglich ihrem relativen, nicht ihrem absoluten Wesen und Daseyn nach. Wir werden z. B. Häuser, Schiffe, Maschinen und dgl. ansehen mit dem Gedanken an ihren Zweck und an ihre Angemessenheit zu demselben; Menschen mit dem Gedanken an ihre Beziehung zu uns, wenn sie eine solche haben; nächstdem aber mit dem an ihre

Beziehung zu einander, sei es in ihrem gegenwärtigen Thun und Treiben, oder ihrem Stande und Gewerbe nach, etwan ihre Tüchtigkeit dazu beurtheilend u. s. w. Wir können eine solche Betrachtung der Relationen mehr oder weniger weit verfolgen, bis zu den entferntesten Gliedern ihrer Verkettung: die Betrachtung wird dadurch an Genauigkeit und Ausdehnung gewinnen; aber ihrer Qualität und Art nach bleibt sie die selbe. Es ist die Betrachtung der Dinge in ihren Relationen, ja, *mittelst* dieser, also nach dem Satz vom Grunde. Dieser Betrachtungsweise ist Jeder meistens und in der Regel hingegeben: ich glaube sogar, dass die meisten Menschen gar keiner anderen fähig sind. — Geschieht es nun aber ausnahmsweise, dass wir eine momentane Erhöhung der Intensität unserer intuitiven Intelligenz erfahren; so sehen wir sogleich die Dinge mit ganz andern Augen, indem wir sie jetzt nicht mehr ihren Relationen nach, sondern nach Dem, was sie an und für sich selbst sind, auffassen und nun plötzlich, ausser ihrem relativen, auch ihr absolutes Daseyn wahrnehmen. Alsbald vertritt jedes Einzelne seine Gattung: demnach fassen wir jetzt das Allgemeine der Wesen auf. Was wir nun dergestalt erkennen, sind die *Ideen* der Dinge: aus diesen aber spricht jetzt eine höhere Weisheit, als die, welche von blossen Relationen weiss. Auch wir selbst sind dabei aus den Relationen herausgetreten und dadurch das reine Subjekt des Erkennens geworden. — Was nun aber diesen Zustand ausnahmsweise herbeiführt, müssen innere physiologische Vorgänge seyn, welche die Thätigkeit des Gehirns reinigen und erhöhen, in dem Grade, dass eine solche plötzliche Springfluth derselben entsteht. Von aussen ist derselbe dadurch bedingt, dass wir der zu betrachtenden Scene völlig fremd und von ihr abgesondert bleiben, und schlechterdings nicht thätig darin verflochten sind.

Um einzusehen, dass eine rein objektive und daher richtige Auffassung der Dinge nur dann möglich ist, wann wir dieselben ohne allen persönlichen Antheil, also unter völligem Schweigen des Willens betrachten, vergegenwärtige man sich, wie sehr jeder Affekt, oder

Leidenschaft, die Erkenntniss trübt und verfälscht, ja, jede Neigung oder Abneigung, nicht etwan bloss das Urtheil, nein, schon die ursprüngliche Anschauung der Dinge entstellt, färbt, verzerrt. Man erinnere sich, wie, wann wir durch einen glücklichen Erfolg erfreut sind, die ganze Welt sofort eine heitere Farbe und eine lachende Gestalt annimmt; hingegen düster und trübe aussieht, wann Kummer uns drückt; sodann, wie selbst ein lebloses Ding, welches jedoch das Werkzeug zu irgend einem von uns verabscheuten Vorgang werden soll, eine scheussliche Physiognomie zu haben scheint, z. B. das Schaffot, die Festung, auf welche wir gebracht werden, der Instrumentenkasten des Chirurgus, der Reisewagen der Geliebten u. s. w., ja, Zahlen, Buchstaben, Siegel, können uns furchtbar angrinzen und wie schreckliche Ungeheuer auf uns wirken. Hingegen sehen die Werkzeuge zur Erfüllung unserer Wünsche sogleich angenehm und lieblich aus, z. B. die bucklichte Alte mit dem Liebesbrief, der Jude mit den Louisd'ors, die Strickleiter zum entrinnen u. s. w. Wie nun hier, bei entschiedenem Abscheu oder Liebe, die Verfälschung der Vorstellung durch den Willen unverkennbar ist; so ist sie in minderem Grade vorhanden bei jedem Gegenstande, der nur irgend eine entfernte Beziehung auf unsern Willen, d. h. auf unsere Neigung oder Abneigung, hat. Nur wann der Wille, mit seinen Interessen, das Bewusstseyn geräumt hat und der Intellekt frei seinen eigenen Gesetzen folgt, und als reines Subjekt die objektive Welt abspiegelt, dabei aber doch, obwohl von keinem Wollen angespornt, aus eigenem Triebe in höchster Spannung und Thätigkeit ist, treten Farbe und Gestalt der Dinge in ihrer wahren und vollen Bedeutung hervor: aus einer solchen Auffassung allein also können ächte Kunstwerke hervorgehen, deren bleibender Werth und stets erneuerter Beifall eben daraus entspringt, dass sie allein das rein Objektive darstellen, als welches den verschiedenen subjektiven und daher entstellten Anschauungen, als das ihnen allen Gemeinsame und allein fest Stehende, zum Grunde liegt und durchschimmert als das gemein-

same Thema aller jener subjektiven Variationen. Denn gewiss stellt die vor unsern Augen ausgebreitete Natur sich in den verschiedenen Köpfen sehr verschieden dar: und wie Jeder sie sieht, so allein kann er sie wiedergeben, sei es durch den Pinsel, oder den Meissel, oder Worte, oder Gebehrden auf der Bühne. Nur Objektivität befähigt zum Künstler: sie ist aber allein dadurch möglich, dass der Intellekt, von seiner Wurzel, dem Willen, abgelöst, frei schwebend, und doch höchst energisch thätig sei.

Dem Jüngling, dessen anschauender Intellekt noch mit frischer Energie wirkt, stellt sich wohl oft die Natur mit vollkommener Objektivität und daher in voller Schönheit dar. Aber den Genuss eines solchen Anblicks stört bisweilen die betrübende Reflexion, dass die gegenwärtigen, sich so schön darstellenden Gegenstände nicht auch in einer persönlichen Beziehung zu ihm stehen, vermöge deren sie ihn interessiren und freuen könnten: er erwartet nämlich sein Leben in Gestalt eines interessanten Romans. „Hinter jenem vorspringenden Felsen müsste die wohlberittene Schaar der Freunde meiner harren, — an jenem Wasserfall die Geliebte ruhen, — dieses schön beleuchtete Gebäude ihre Wohnung und jenes umrankte Fenster das ihrige seyn: — aber diese schöne Welt ist öde für mich!“ u. s. w. Dergleichen melancholische Jünglingsschwärmereien verlangen eigentlich etwas sich geradezu Widersprechendes. Denn die Schönheit, mit der jene Gegenstände sich darstellen, beruht gerade auf der reinen Objektivität, d. i. Interessenlosigkeit, ihrer Anschauung, und würde daher durch die Beziehung auf den eigenen Willen, welche der Jüngling schmerzlich vermisst, sofort aufgehoben, mithin der ganze Zauber, der ihm jetzt einen, wenn auch mit einer schmerzlichen Beimischung versetzten Genuss gewährt, gar nicht vorhanden seyn. — Das Selbe gilt übrigens von jedem Alter und in jedem Verhältniss: die Schönheit landschaftlicher Gegenstände, welche uns jetzt entzückt, würde, wenn wir in persönlichen Beziehungen zu ihnen ständen, deren wir uns stets bewusst bleiben, verschwunden seyn.

Alles ist nur so lange schön, als es uns nicht angeht. (Hier ist nicht die Rede von verliebter Leidenschaft, sondern von ästhetischem Genuss.) Das Leben ist *nie* schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie; zumal in der Jugend, als wo wir es noch nicht kennen. Mancher Jüngling würde grosse Beruhigung erhalten, wenn man ihm zu dieser Einsicht verhelfen könnte.

Warum wirkt der Anblick des Vollmondes so wohlthätig, beruhigend und erhebend? Weil der Mond ein Gegenstand der Anschauung, aber nie des Wollens ist:

„Die Sterne, die begehrt man nicht,
Man freut sich ihrer Pracht." — G.

Ferner ist er *erhaben*, d. h. stimmt uns erhaben, weil er, ohne alle Beziehung auf uns, dem irdischen Treiben ewig fremd, dahinzieht, und Alles sieht, aber an nichts Antheil nimmt. Bei seinem Anblick schwindet daher der Wille, mit seiner steten Noth, aus dem Bewusstseyn, und lässt es als ein rein erkennendes zurück. Vielleicht mischt sich auch noch ein Gefühl bei, dass wir diesen Anblick mit Millionen theilen, deren individuelle Verschiedenheit darin erlischt, so dass sie in diesem Anschauen Eines sind; welches ebenfalls den Eindruck des Erhabenen erhöht. Dieser wird endlich auch dadurch befördert, dass der Mond leuchtet, ohne zu wärmen; worin gewiss der Grund liegt, dass man ihn keusch genannt und mit der Diana identifizirt hat. — In Folge dieses ganzen wohlthätigen Eindruckes auf unser Gemüth wird der Mond allmälig der Freund unsers Busens, was hingegen die Sonne nie wird, welcher, wie einem überschwänglichen Wohlthäter, wir gar nicht ins Gesicht zu sehen vermögen.

Als Zusatz zu dem, §. 38 des ersten Bandes, über den ästhethischen Genuss, welchen das Licht, die Spiegelung und die Farben gewähren, Gesagten, finde hier noch folgende Bemerkung Raum. Die ganz unmittelbare, gedankenlose, aber auch namenlose Freu-

de, welche der durch metallischen Glanz, noch mehr durch Transparenz verstärkte Eindruck der Farben in uns erregt, wie z. B. bei farbigen Fenstern, noch mehr mittelst der Wolken und ihres Reflexes, beim Sonnenuntergange, — beruht zuletzt darauf, dass hier auf die leichteste Weise, nämlich auf eine beinahe physisch nothwendige, unser ganzer Antheil für das Erkennen gewonnen wird, ohne irgend eine Erregung unsers Willens; wodurch wir in den Zustand des reinen Erkennens treten, wenn gleich dasselbe hier, in der Hauptsache, in einem blossen Empfinden der Affektion der Retina besteht, welches jedoch, als an sich von Schmerz oder Wollust völlig frei, ohne alle direkte Erregung des Willens ist, also dem reinen Erkennen angehört.

*

KAPITEL 31 *).

VOM GENIE.

DIE überwiegende Fähigkeit zu der in den beiden vorhergegangenen Kapiteln geschilderten Erkenntnissweise, aus welcher alle ächten Werke der Künste, der Poesie und selbst der Philosophie entspringen, ist es eigentlich, die man mit dem Namen des Genies bezeichnet. Da dieselbe demnach zu ihrem Gegenstande die Platonischen *Ideen* hat, diese aber nicht in abstracto, sondern nur *anschaulich* aufgefasst werden; so muss das Wesen des Genies in der Vollkommenheit und Energie der *anschauenden* Erkenntniss liegen. Dem entsprechend hören wir als Werke des Genies am entschiedensten solche bezeichnen, welche unmittelbar von der Anschauung ausgehen und an die Anschauung sich wenden, also die der bildenden Künste, und nächstdem die der Poesie, welche ihre Anschauungen durch die Phantasie ver-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 36 des ersten Bandes. [S. 223 d. A.]

mittelt. — Auch macht sich schon hier die Verschiedenheit des Genies vom blossen Talent bemerkbar, als welches ein Vorzug ist, der mehr in der grössern Gewandtheit und Schärfe der diskursiven, als der intuitiven Erkenntniss liegt. Der damit Begabte denkt rascher und richtiger als die Uebrigen; das Genie hingegen schaut eine andere Welt an, als sie Alle, wiewohl nur indem es in die auch ihnen vorliegende tiefer hineinschaut, weil sie in seinem Kopfe sich objektiver, mithin reiner und deutlicher darstellt.

Der Intellekt ist, seiner Bestimmung nach, bloss das Medium der Motive: demzufolge fasst er ursprünglich an den Dingen nichts weiter auf, als ihre Beziehungen zum Willen, die direkten, die indirekten, die möglichen. Bei den Thieren, wo es fast ganz bei den direkten bleibt, ist eben darum die Sache am augenfälligsten: was auf ihren Willen keinen Bezug hat, ist für sie nicht da. Deshalb sehen wir bisweilen mit Verwunderung, dass selbst kluge Thiere etwas an sich Auffallendes gar nicht bemerken, z. B. über augenfällige Veränderungen an unserer Person oder Umgebung kein Befremden äussern. Beim Normalmenschen kommen nun zwar die indirekten, ja die möglichen Beziehungen zum Willen hinzu, deren Summe den Inbegriff der nützlichen Kenntnisse ausmacht; aber in den *Beziehungen* bleibt auch hier die Erkenntniss stecken. Daher eben kommt es im normalen Kopfe nicht zu einem ganz rein objektiven Bilde der Dinge; weil seine Anschauungskraft, sobald sie nicht vom Willen angespornt und in Bewegung gesetzt wird, sofort ermattet und unthätig wird, indem sie nicht Energie genug hat, um aus eigener Elasticität und *zwecklos* die Welt rein objektiv aufzufassen. Wo hingegen dies geschieht, wo die vorstellende Kraft des Gehirns einen solchen Ueberschuss hat, dass ein reines, deutliches, objektives Bild der Aussenwelt sich *zwecklos* darstellt, als welches für die Absichten des Willens unnütz, in den höheren Graden sogar störend ist, und selbst ihnen schädlich werden kann; — da ist schon, wenigstens die Anlage zu jener Abnormität vorhanden, die der Name des *Genies* bezeichnet, wel-

cher andeutet, dass hier ein dem Willen, d. i. dem eigentlichen Ich, Fremdes, gleichsam ein von Aussen hinzukommender *Genius*, thätig zu werden scheint. Aber ohne Bild zu reden: das Genie besteht darin, dass die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwickelung erhalten hat, als der *Dienst des Willens*, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert. Daher könnte, der Strenge nach, die Physiologie einen solchen Ueberschuss der Gehirnthätigkeit und mit ihr des Gehirns selbst, gewissermaassen den monstris per excessum beizählen, welche sie bekanntlich den monstris per defectum und denen per situm mutatum nebenordnet. Das Genie besteht also in einem abnormen Uebermaass des Intellekts, welches seine Benutzung nur dadurch finden kann, dass es auf das Allgemeine des Daseyns verwendet wird; wodurch es alsdann dem Dienste des ganzen Menschengeschlechts obliegt, wie der normale Intellekt dem des Einzelnen. Um die Sache recht fasslich zu machen, könnte man sagen: wenn der Normalmensch aus $^2/_3$ Wille und $^1/_3$ Intellekt besteht; so hat hingegen das Genie $^2/_3$ Intellekt und $^1/_3$ Wille. Dies liesse sich dann noch durch ein chemisches Gleichniss erläutern: die Basis und die Säure eines Mittelsalzes unterscheiden sich dadurch, dass in jeder von Beiden das Radikal zum Oxygen das umgekehrte Verhältniss, von dem im andern, hat. Die Basis nämlich, oder das Alkali, ist dies dadurch, dass in ihr das Radikal überwiegend ist gegen das Oxygen, und die Säure ist dies dadurch, dass in ihr das Oxygen das Ueberwiegende ist. Eben so nun verhalten sich, in Hinsicht auf Willen und Intellekt, Normalmensch und Genie. Daraus entspringt zwischen ihnen ein durchgreifender Unterschied, der schon in ihrem ganzen Wesen, Thun und Treiben sichtbar ist, recht eigentlich aber in ihren Leistungen an den Tag tritt. Noch könnte man als Unterschied hinzufügen, dass, während jener totale Gegensatz zwischen den chemischen Stoffen die stärkste Wahlverwandtschaft und Anziehung zu einander begründet, beim Menschengeschlecht eher das Gegentheil sich einzufinden pflegt.

Die zunächst liegende Aeusserung, welche ein solcher Ueberschuss der Erkenntnisskraft hervorruft, zeigt sich meistentheils in der ursprünglichsten und grundwesentlichsten, d. i. der *anschauenden* Erkenntniss, und veranlasst die Wiederholung derselben in einem Bilde: so entsteht der Maler und der Bildhauer. Bei diesen ist demnach der Weg zwischen der genialen Auffassung und der künstlerischen Produktion der kürzeste: daher ist die Form, in welcher hier das Genie und seine Thätigkeit sich darstellt, die einfachste und seine Beschreibung am leichtesten. Dennoch ist eben hier die Quelle nachgewiesen, aus welcher alle ächten Produktionen, in jeder Kunst, auch in der Poesie, ja in der Philosophie, ihren Ursprung nehmen; wiewohl dabei der Hergang nicht so einfach ist.

Man erinnere sich hier des im ersten Buche erhaltenen Ergebnisses, dass alle Anschauung intellektual ist und nicht bloss sensual. Wenn man nun die hier gegebene Auseinandersetzung dazu bringt und zugleich auch billig berücksichtigt, dass die Philosophie des vorigen Jahrhunderts das anschauende Erkenntnissvermögen mit dem Namen der „untern Seelenkräfte" bezeichnete; so wird man, dass *Adelung*, welcher die Sprache seiner Zeit reden musste, das Genie in „eine merkliche Stärke der untern Seelenkräfte" setzte, doch nicht so grundabsurd, noch des bittern Hohnes würdig finden, womit *Jean Paul*, in seiner Vorschule der Aesthetik, es anführt. So grosse Vorzüge das eben erwähnte Werk dieses bewundrungswürdigen Mannes auch hat; so muss ich doch bemerken, dass überall, wo eine theoretische Erörterung und überhaupt Belehrung der Zweck ist, die beständig witzelnde und in lauter Gleichnissen einherschreitende Darstellung nicht die angemessene seyn kann.

Die *Anschauung* nun aber ist es, welcher zunächst das eigentliche und wahre Wesen der Dinge, wenn auch noch bedingter Weise, sich aufschliesst und offenbart. Alle Begriffe, alles Gedachte, sind ja nur Abstraktionen, mithin Theilvorstellungen aus jener, und bloss durch Wegdenken entstanden. Alle tiefe Erkenntniss, sogar die eigentliche Weisheit, wurzelt in der *an-*

schaulichen Auffassung der Dinge; wie wir dies in den Ergänzungen zum ersten Buch ausführlich betrachtet haben. Eine *anschauliche* Auffassung ist allemal der Zeugungsprocess gewesen, in welchem jedes ächte Kunstwerk, jeder unsterbliche Gedanke, den Lebensfunken erhielt. Alles Urdenken geschieht in Bildern. Aus *Begriffen* hingegen entspringen die Werke des blossen Talents, die bloss vernünftigen Gedanken, die Nachahmungen und überhaupt alles auf das gegenwärtige Bedürfniss und die Zeitgenossenschaft allein Berechnete.

Wäre nun aber unsere Anschauung stets an die reale Gegenwart der Dinge gebunden; so würde ihr Stoff gänzlich unter der Herrschaft des Zufalls stehen, welcher die Dinge selten zur rechten Zeit herbeibringt, selten zweckmässig ordnet und meistens sie in sehr mangelhaften Exemplaren uns vorführt. Deshalb bedarf es der *Phantasie*, um alle bedeutungsvollen Bilder des Lebens zu vervollständigen, zu ordnen, auszumalen, festzuhalten und beliebig zu wiederholen, je nachdem es die Zwecke einer tief eindringenden Erkenntniss und des bedeutungsvollen Werkes, dadurch sie mitgetheilt werden soll, erfordern. Hierauf beruht der hohe Werth der Phantasie, als welche ein dem Genie unentbehrliches Werkzeug ist. Denn nur vermöge derselben kann dieses, je nach den Erfordernissen des Zusammenhanges seines Bildens, Dichtens, oder Denkens, jeden Gegenstand oder Vorgang sich in einem lebhaften Bilde vergegenwärtigen und so stets frische Nahrung aus der Urquelle aller Erkenntniss, dem Anschaulichen, schöpfen. Der Phantasiebegabte vermag gleichsam Geister zu citiren, die ihm, zur rechten Zeit, die Wahrheiten offenbaren, welche die nackte Wirklichkeit der Dinge nur schwach, nur selten und dann meistens zur Unzeit darlegt. Zu ihm verhält sich daher der Phantasielose, wie zum freibeweglichen, ja geflügelten Thiere die an ihren Felsen gekittete Muschel, welche abwarten muss, was der Zufall ihr zuführt. Denn ein solcher kennt keine andere, als die wirkliche Sinnesanschauung: bis sie kommt nagt er an Begriffen und Abstrak-

tionen, welche doch nur Schaalen und Hülsen, nicht der Kern der Erkenntniss sind. Er wird nie etwas Grosses leisten; es wäre denn im Rechnen und der Mathematik. — Die Werke der bildenden Künste und der Poesie, imgleichen die Leistungen der Mimik, können auch angesehen werden als Mittel, Denen, die keine Phantasie haben, diesen Mangel möglichst zu ersetzen, Denen aber, die damit begabt sind, den Gebrauch derselben zu erleichtern.

Obgleich demnach die eigenthümliche und wesentliche Erkenntnissweise des Genies die *anschauende* ist; so machen den eigentlichen Gegenstand derselben doch keineswegs die einzelnen Dinge aus, sondern die in diesen sich aussprechenden Platonischen Ideen, wie deren Auffassung im 29. Kapitel analysirt worden. Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies; während der Normalmensch im Einzelnen auch nur das Einzelne als solches erkennt, da es nur als solches der Wirklichkeit angehört, welche allein für ihn Interesse, d. h. Beziehungen zu seinem *Willen* hat. Der Grad, in welchem Jeder im einzelnen Dinge nur dieses, oder aber schon ein mehr oder minder Allgemeines, bis zum Allgemeinsten der Gattung hinauf, nicht etwan denkt, sondern geradezu erblickt, ist der Maassstab seiner Annäherung zum Genie. Diesem entsprechend ist auch nur das Wesen der Dinge überhaupt, das Allgemeine in ihnen, das Ganze, der eigentliche Gegenstand des Genies: die Untersuchung der einzelnen Phänomene ist das Feld der Talente, in den Realwissenschaften, deren Gegenstand eigentlich immer nur die Beziehungen der Dinge zu einander sind.

Was im vorhergegangenen Kapitel ausführlich gezeigt worden, dass nämlich die Auffassung der *Ideen* dadurch bedingt ist, dass das Erkennende das *reine Subjekt* der Erkenntniss sei, d. h. dass der Wille gänzlich aus dem Bewusstseyn verschwinde, bleibt uns hier gegenwärtig. — Die Freude, welche wir an manchen, die Landschaft uns vor Augen bringenden Liedern *Goethe's*, oder an den Naturschilderungen *Jean Paul's* haben, beruht darauf, dass wir dadurch der

Objektivität jener Geister, d. h. der Reinheit theilhaft werden, mit welcher in ihnen die Welt als Vorstellung sich von der Welt als Wille gesondert und gleichsam ganz davon abgelöst hatte. — Daraus, dass die Erkenntnissweise des Genies wesentlich die von allem Wollen und seinen Beziehungen gereinigte ist, folgt auch, dass die Werke desselben nicht aus Absicht oder Willkür hervorgehen, sondern es dabei geleitet ist von einer instinktartigen Nothwendigkeit. — Was man das Regewerden des Genius, die Stunde der Weihe, den Augenblick der Begeisterung nennt, ist nichts Anderes, als das Freiwerden des Intellekts, wann dieser, seines Dienstes unter dem Willen einstweilen enthoben, jetzt nicht in Unthätigkeit oder Abspannung versinkt, sondern, auf eine kurze Weile, ganz allein, aus freien Stücken, thätig ist. Dann ist er von der grössten Reinheit und wird zum klaren Spiegel der Welt: denn, von seinem Ursprung, dem Willen, völlig abgetrennt, ist er jetzt die in *einem* Bewusstseyn koncentrirte Welt als Vorstellung selbst. In solchen Augenblicken wird gleichsam die Seele unsterblicher Werke erzeugt. Hingegen ist bei allem absichtlichen Nachdenken der Intellekt nicht frei, da ja der Wille ihn leitet und sein Thema ihm vorschreibt.

Der Stämpel der Gewöhnlichkeit, der Ausdruck von Vulgarität, welcher den allermeisten Gesichtern aufgedrückt ist, besteht eigentlich darin, dass die strenge Unterordnung ihres Erkennens unter ihr Wollen, die feste Kette, welche beide zusammenschliesst, und die daraus folgende Unmöglichkeit, die Dinge anders als in Beziehung auf den Willen und seine Zwecke aufzufassen, darin sichtbar ist. Hingegen liegt der Ausdruck des Genies, welcher die augenfällige Familienähnlichkeit aller Hochbegabten ausmacht, darin, dass man das Losgesprochenseyn, die Manumission des Intellekts vom Dienste des Willens, das Vorherrschen des Erkennens über das Wollen, deutlich darauf liest: und weil alle Pein aus dem Wollen hervorgeht, das Erkennen hingegen an und für sich schmerzlos und heiter ist; so giebt dies ihren hohen Stirnen und ihrem klaren, schauenden Blick, als wel-

che dem Dienste des Willens und seiner Noth nicht unterthan sind, jenen Anstrich grosser, gleichsam überirdischer Heiterkeit, welcher zu Zeiten durchbricht und sehr wohl mit der Melancholie der übrigen Gesichtszüge, besonders des Mundes, zusammenbesteht, in dieser Beziehung aber treffend bezeichnet werden kann durch das Motto des *Jordanus Brunus*: In tristitia hilaris, in hilaritate tristis.

Der Wille, welcher die Wurzel des Intellekts ist, widersetzt sich jeder auf irgend etwas Anderes als seine Zwecke gerichteten Thätigkeit desselben. Daher ist der Intellekt einer rein objektiven und tiefen Auffassung der Aussenwelt nur dann fähig, wann er sich von dieser seiner Wurzel wenigstens einstweilen abgelöst hat. So lange er derselben noch verbunden bleibt, ist er aus eigenen Mitteln gar keiner Thätigkeit fähig, sondern schläft in Dumpfheit, so oft der Wille (das Interesse) ihn nicht weckt und in Bewegung setzt. Geschieht dies jedoch, so ist er zwar sehr tauglich, dem Interesse des Willens gemäss, die Relationen der Dinge zu erkennen, wie dies der kluge Kopf thut, der immer auch ein aufgeweckter, d. h. vom Wollen lebhaft erregter Kopf seyn muss; aber er ist eben deshalb nicht fähig, das rein objektive Wesen der Dinge zu erfassen. Denn das Wollen und die Zwecke machen ihn so einseitig, dass er an den Dingen nur das sieht, was sich darauf bezieht, das Uebrige aber theils verschwindet, theils verfälscht ins Bewusstseyn tritt. So wird z. B. ein in Angst und Eile Reisender den Rhein mit seinen Ufern nur als einen Querstrich, die Brücke darüber nur als einen diesen schneidenden Strich sehen. Im Kopfe des von seinen Zwecken erfüllten Menschen sieht die Welt aus, wie eine schöne Gegend auf einem Schlachtfeldplan aussieht. Freilich sind dies Extreme, der Deutlichkeit wegen genommen: allein auch jede nur geringe Erregung des Willens wird eine geringe, jedoch stets jenen analoge Verfälschung der Erkenntniss zur Folge haben. In ihrer wahren Farbe und Gestalt, in ihrer ganzen und richtigen Bedeutung kann die Welt erst dann hervortreten, wann der Intellekt,

des Wollens ledig, frei über den Objekten schwebt und ohne vom Willen angetrieben zu seyn, dennoch energisch thätig ist. Allerdings ist dies der Natur und Bestimmung des Intellekts entgegen, also gewissermaassen widernatürlich, daher eben überaus selten: aber gerade hierin liegt das Wesen des *Genies*, als bei welchem allein jener Zustand in hohem Grade und anhaltend Statt findet, während er bei den Uebrigen nur annäherungs- und ausnahmsweise eintritt. — In dem hier dargelegten Sinne nehme ich es, wenn *Jean Paul* („Vorschule der Aesthetik", §. 12) das Wesen des Genies in die *Besonnenheit* setzt. Nämlich der Normalmensch ist in den Strudel und Tumult des Lebens, dem er durch seinen Willen angehört, eingesenkt: sein Intellekt ist erfüllt von den Dingen und den Vorgängen des Lebens: aber diese Dinge und das Leben selbst, in objektiver Bedeutung, wird er gar nicht gewahr; wie der Kaufmann auf der Amsterdammer Börse vollkommen vernimmt was sein Nachbar sagt, aber das dem Rauschen des Meeres ähnliche Gesumme der ganzen Börse, darüber der entfernte Beobachter erstaunt, gar nicht hört. Dem Genie hingegen, dessen Intellekt vom Willen, also von der Person, abgelöst ist, bedeckt das diese Betreffende nicht die Welt und die Dinge selbst; sondern es wird ihrer deutlich inne, es nimmt sie, an und für sich selbst, in objektiver Anschauung, wahr: in diesem Sinne ist es *besonnen*.

Diese *Besonnenheit* ist es, welche den Maler befähigt, die Natur, die er vor Augen hat, treu auf der Leinwand wiederzugeben, und den Dichter, die anschauliche Gegenwart, mittelst abstrakter Begriffe, genau wieder hervorzurufen, indem er sie ausspricht und so zum deutlichen Bewusstseyn bringt; imgleichen Alles, was die Uebrigen bloss fühlen, in Worten auszudrükken. — Das Thier lebt ohne alle Besonnenheit. Bewusstseyn hat es, d. h. es erkennt sich und sein Wohl und Wehe, dazu auch die Gegenstände, welche solche veranlassen. Aber seine Erkenntniss bleibt stets subjektiv, wird nie objektiv: alles darin Vorkommende scheint sich ihm von selbst zu verstehen und kann

ihm daher nie weder zum Vorwurf (Objekt der Darstellung), noch zum Problem (Objekt der Meditation) werden. Sein Bewusstseyn ist also ganz *immanent*. Zwar nicht von gleicher, aber doch von verwandter Beschaffenheit ist das Bewusstseyn des gemeinen Menschenschlages, indem auch seine Wahrnehmung der Dinge und der Welt überwiegend subjektiv und vorherrschend immanent bleibt. Es nimmt die Dinge in der Welt wahr, aber nicht die Welt; sein eigenes Thun und Leiden, aber nicht sich. Wie nun, in unendlichen Abstufungen, die Deutlichkeit des Bewusstseyns sich steigert, tritt mehr und mehr die Besonnenheit ein, und dadurch kommt es allmälig dahin, dass bisweilen, wenn auch selten und dann wieder in höchst verschiedenen Graden der Deutlichkeit, es wie ein Blitz durch den Kopf fährt, mit „was ist das Alles?“ oder auch mit „*wie* ist es eigentlich beschaffen?“ Die erstere Frage wird, wenn sie grosse Deutlichkeit und anhaltende Gegenwart erlangt, den Philosophen, und die andere, ebenso, den Künstler oder Dichter machen. Dieserhalb also hat der hohe Beruf dieser Beiden seine Wurzel in der Besonnenheit, die zunächst aus der Deutlichkeit entspringt, mit welcher sie der Welt und ihrer selbst inne werden und dadurch zur Besinnung darüber kommen. Der ganze Hergang aber entspringt daraus, dass der Intellekt, durch sein Uebergewicht, sich vom Willen, dem er ursprünglich dienstbar ist, zu Zeiten losmacht.

Die hier dargelegten Betrachtungen über das Genie schliessen sich ergänzend an die im 21. Kapitel enthaltene Darstellung des in der ganzen Reihe der Wesen wahrnehmbaren, *immer weitern Auseinandertretens des Willens und des Intellekts*. Dieses eben erreicht im Genie seinen höchsten Grad, als wo es bis zur völligen Ablösung des Intelleks von seiner Wurzel, dem Willen, geht, so dass der Intellekt hier völlig frei wird, wodurch allererst die *Welt als Vorstellung* zur vollkommenen Objektivation gelangt. —

Jetzt noch einige die Individualität des Genies betreffende Bemerkungen. — Schon *Aristoteles* hat, nach Cicero (Tusc., I, 33) bemerkt, omnes ingeniosos me-

lancholicos esse; welches sich, ohne Zweifel, auf die Stelle in des Aristoteles Problemata, 30, 1, bezieht. Auch *Goethe* sagt:

> Meine Dichtergluth war sehr gering,
> So lang ich dem Guten entgegenging:
> Dagegen brannte sie lichterloh,
> Wann ich vor drohendem Uebel floh. —
> Zart Gedicht, wie Regenbogen,
> Wird nur auf dunkeln Grund gezogen:
> Darum behagt dem Dichtergenie
> Das Element der Melancholie.

Dies ist daraus zu erklären, dass, da der Wille seine ursprüngliche Herrschaft über den Intellekt stets wieder geltend macht, dieser, unter ungünstigen persönlichen Verhältnissen, sich leichter derselben entzieht; weil er von widerwärtigen Umständen sich gern abwendet, gewissermaassen um sich zu zerstreuen, und nun mit desto grösserer Energie sich auf die fremde Aussenwelt richtet, also leichter rein objektiv wird. Günstige persönliche Verhältnisse wirken umgekehrt. Im Ganzen und Allgemeinen jedoch beruht die dem Genie beigegebene Melancholie darauf, dass der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt. — Die so häufig bemerkte trübe Stimmung hochbegabter Geister hat ihr Sinnbild am *Montblanc*, dessen Gipfel meistens bewölkt ist: aber wann bisweilen, zumal früh Morgens, der Wolkenschleier reisst und nun der Berg vom Sonnenlichte roth, aus seiner Himmelshöhe über den Wolken, auf *Chamouni* herabsieht; dann ist es ein Anblick, bei welchem Jedem das Herz im tiefsten Grunde aufgeht. So zeigt auch das meistens melancholische Genie zwischendurch die schon oben geschilderte, nur ihm mögliche, aus der vollkommensten Objektivität des Geistes entspringende, eigenthümliche Heiterkeit, die wie ein Lichtglanz auf seiner hohen Stirne schwebt: in tristitia hilaris, in hilaritate tristis. —

Alle Pfuscher sind es, im letzten Grunde, dadurch, dass ihr Intellekt, dem Willen noch zu fest verbun-

den, nur unter dessen Anspornung in Thätigkeit geräth, und daher eben ganz in dessen Dienste bleibt. Sie sind demzufolge keiner andern, als persönlicher Zwecke fähig. Diesen gemäss schaffen sie schlechte Gemälde, geistlose Gedichte, seichte, absurde, sehr oft auch unredliche Philosopheme, wann es nämlich gilt, durch fromme Unredlichkeit, sich hohen Vorgesetzten zu empfehlen. All ihr Thun und Denken ist also persönlich. Daher gelingt es ihnen höchstens, sich das Aeussere, Zufällige und Beliebige fremder, ächter Werke als Manier anzueignen, wo sie dann, statt des Kerns, die Schaale fassen, jedoch vermeinen, Alles erreicht, ja, jene übertroffen zu haben. Wird dennoch dass Misslingen offenbar; so hofft Mancher, es durch seinen guten Willen am Ende doch zu erreichen. Aber gerade dieser gute Wille macht es unmöglich; weil derselbe doch nur auf persönliche Zwecke hinausläuft: bei solchen aber kann es weder mit Kunst, noch Poesie, noch Philosophie je Ernst werden. Auf jene passt daher ganz eigentlich die Redensart: sie stehen sich selbst im Lichte. Ihnen ahndet es nicht, dass allein der von der Herrschaft des Willens und allen seinen Projekten losgerissene und dadurch frei thätige Intellekt, weil nur er den wahren Ernst verleiht, zu ächten Produktionen befähigt: und das ist gut für sie; sonst sprängen sie ins Wasser. — Der *gute Wille* ist in der *Moral* Alles; aber in der Kunst ist er nichts: da gilt, wie schon das Wort andeutet, allein das *Können*. — Alles kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche *Ernst* des Menschen liegt. Bei fast Allen liegt er ausschliesslich im eigenen Wohl und dem der Ihrigen; daher sie dies und nichts Anderes zu fördern im Stande sind: weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche Anstrengung, den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht, oder ersetzt, oder richtiger verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur ihn hingelegt hat: ohne ihn aber kann Alles nur halb betrieben werden. Daher sorgen, aus dem selben Grunde, geniale Individuen oft schlecht für ihre eigene Wohlfahrt. Wie ein bleiernes Anhängsel einen Körper immer wieder in

die Lage zurückbringt, die sein durch dasselbe determinirter Schwerpunkt erfordert; so zieht der wahre Ernst des Menschen die Kraft und Aufmerksamkeit seines Intellekts immer dahin zurück, *wo er liegt:* alles Andere treibt der Mensch *ohne wahren Ernst.* Daher sind allein die höchst seltenen, abnormen Menschen, deren wahrer Ernst nicht im Persönlichen und Praktischen, sondern im Objektiven und Theoretischen liegt, im Stande, das Wesentliche der Dinge und der Welt, also die höchsten Wahrheiten, aufzufassen und in irgend einer Art und Weise wiederzugeben. Denn ein solcher ausserhalb des Individui, in das *Objektive* fallender Ernst desselben ist etwas der menschlichen Natur Fremdes, etwa Unnatürliches, eigentlich Uebernatürliches: jedoch allein durch ihn ist ein Mensch *gross*, und demgemäss wird alsdann sein Schaffen einem von ihm verschiedenen *Genius* zugeschrieben, der ihn in Besitz nehme. Einem solchen Menschen ist sein Bilden, Dichten oder Denken *Zweck*, den Uebrigen ist es *Mittel.* Diese suchen dabei *ihre Sache*, und wissen, in der Regel, sie wohl zu fördern, da sie sich den Zeitgenossen anschmiegen, bereit, den Bedürfnissen und Launen derselben zu dienen: daher leben sie meistens in glücklichen Umständen; Jener oft in sehr elenden. Denn sein persönliches Wohl opfert er dem *objektiven* Zweck: er kann eben nicht anders; weil dort sein Ernst liegt. Sie halten es umgekehrt: darum sind sie *klein*; er aber ist *gross.* Demgemäss ist sein Werk für alle Zeiten, aber die Anerkennung desselben fängt meistens erst bei der Nachwelt an: *sie* leben und sterben mit ihrer Zeit. *Gross* überhaupt ist nur Der, welcher bei seinem Wirken, dieses sei nun ein praktisches oder ein theoretisches, *nicht seine Sache sucht;* sondern allein einen *objektiven* Zweck verfolgt: er ist es aber selbst dann noch, wann, im Praktischen, dieser Zweck ein missverstandener, und sogar wenn er, in Folge davon, ein Verbrechen seyn sollte. Dass *er nicht sich und seine Sache sucht*, dies macht ihn, unter allen Umständen, *gross. Klein* hingegen ist alles auf persönliche Zwecke gerichtete Treiben; weil der dadurch in Thätigkeit Versetzte sich nur in seiner eigenen,

verschwindend kleinen Person erkennt und findet. Hingegen wer *gross* ist, erkennt sich in Allem und daher im Ganzen: er lebt nicht, wie Jener, allein im Mikrokosmos, sondern noch mehr im Makrokosmos. Darum eben ist das Ganze ihm angelegen, und er sucht es zu erfassen, um es darzustellen, oder um es zu erklären, oder um praktisch darauf zu wirken. Denn ihm ist es nicht fremd; er fühlt, dass es ihn angeht. Wegen dieser Ausdehnung seiner Sphäre nennt man ihn *gross*. Demnach gebührt nur dem wahren Helden, in irgend einem Sinn, und dem Genie jenes erhabene Prädikat: es besagt, dass sie, der menschlichen Natur entgegen, nicht ihre eigene Sache gesucht, nicht für sich, sondern für Alle gelebt haben. — Wie nun offenbar die Allermeisten *stets* klein seyn müssen und *niemals* gross seyn können; so ist doch das Umgekehrte nicht möglich, dass nämlich Einer durchaus, d. h. stets und jeden Augenblick, gross sei:

> Denn aus Gemeinem ist der Mensch gemacht,
> Und die Gewohnheit nennt er seine Amme.

Jeder grosse Mann nämlich muss dennoch oft nur das Individuum seyn, nur *sich* im Auge haben, und das heisst *klein* seyn. Hierauf beruht die sehr richtige Bemerkung, dass kein Held es vor seinem Kammerdiener bleibt; nicht aber darauf, dass der Kammerdiener den Helden nicht zu schätzen verstehe; — welches Goethe, in den „Wahlverwandtschaften" (Bd. 2, Kap. 5), als Einfall der Ottilie auftischt. —

Das Genie ist sein eigener Lohn: denn das Beste was Einer ist, muss er nothwendig für sich selbst seyn. „Wer *mit* einem Talente, *zu* einem Talente geboren ist, findet in demselben sein schönstes Daseyn", sagt *Goethe*. Wenn wir zu einem grossen Mann der Vorzeit hinaufblicken, denken wir nicht: „Wie glücklich ist er, von uns Allen noch jetzt bewundert zu werden"; sondern: „Wie glücklich muss er gewesen seyn im unmittelbaren Genuss eines Geistes, an dessen zurückgelassenen Spuren Jahrhunderte sich erquicken." Nicht im Ruhme, sondern in Dem, wodurch

man ihn erlangt, liegt der Werth, und in der Zeugung unsterblicher Kinder der Genuss. Daher sind Die, welche die Nichtigkeit des Nachruhms daraus zu beweisen suchen, dass wer ihn erlangt, nichts davon erfährt, dem Klügling zu vergleichen, der einem Manne, welcher auf einen Haufen Austerschaalen im Hofe seines Nachbarn neidische Blicke würfe, sehr weise die gänzliche Unbrauchbarkeit derselben demonstriren wollte.

Der gegebenen Darstellung des Wesens des Genies zufolge ist dasselbe in sofern naturwidrig, als es darin besteht, dass der Intellekt, dessen eigentliche Bestimmung der Dienst des Willens ist, sich von diesem Dienste emancipirt, um auf eigene Hand thätig zu seyn. Demnach ist das Genie ein seiner Bestimmung untreu gewordener Intellekt. Hierauf beruhen die demselben beigegebenen *Nachtheile*, zu deren Betrachtung wir jetzt den Weg uns dadurch bahnen, dass wir das Genie mit dem weniger entschiedenen Ueberwiegen des Intellekts vergleichen.

Der Intellekt des Normalmenschen, streng an den Dienst seines Willens gebunden, mithin eigentlich bloss mit der Aufnahme der Motive beschäftigt, lässt sich ansehen als der Komplex von Drahtfäden, womit jede dieser Puppen auf dem Welttheater in Bewegung gesetzt wird. Hieraus entspringt der trockene, gesetzte Ernst der meisten Leute, der nur noch von dem der Thiere übertroffen wird, als welche niemals lachen. Dagegen könnte man das Genie, mit seinem entfesselten Intellekt, einem unter den grossen Drahtpuppen des berühmten Mailändischen Puppentheaters mitspielenden, lebendigen Menschen vergleichen, der unter ihnen der Einzige wäre, welcher Alles wahrnähme und daher gern sich von der Bühne auf eine Weile losmachte, um aus den Logen das Schauspiel zu geniessen: — das ist die geniale Besonnenheit. — Aber selbst der überaus verständige und vernünftige Mann, den man beinahe weise nennen könnte, ist vom Genie gar sehr und zwar dadurch verschieden, dass sein Intellekt eine *praktische* Richtung behält, auf die Wahl der allerbesten Zwecke und Mittel bedacht ist, daher im

Dienste des Willens bleibt und demnach recht eigentlich naturgemäss beschäftigt ist. Der feste, praktische Lebensernst, welchen die Römer als gravitas bezeichneten, setzt voraus, dass der Intellekt *nicht* den Dienst des Willens verlasse, um hinauszuschweifen zu Dem, was diesen nicht angeht: darum lässt er nicht jenes Auseinandertreten des Intellekts und des Willens zu, welches Bedingung des *Genies* ist. Der kluge, ja der eminente Kopf, der zu grossen Leistungen im Praktischen Geeignete, ist es gerade dadurch, dass die Objekte seinen Willen lebhaft erregen und zum rastlosen Nachforschen ihrer Verhältnisse und Beziehungen anspornen. Auch sein Intellekt ist also mit dem Willen fest verwachsen. Vor dem genialen Kopf hingegen schwebt, in seiner objektiven Auffassung, die Erscheinung der Welt als ein ihm Fremdes, ein Gegenstand der Kontemplation, der sein Wollen aus dem Bewusstseyn verdrängt. Um diesen Punkt dreht sich der Unterschied zwischen der Befähigung zu *Thaten* und der zu *Werken*. Die letztere verlangt Objektivität und Tiefe der Erkenntniss, welche gänzliche Sonderung des Intellekts vom Willen zur Voraussetzung hat: die erstere hingegen verlangt Anwendung der Erkenntniss, Geistesgegenwart und Entschlossenheit, welche erfordert, dass der Intellekt unausgesetzt den Dienst des Willens besorge. Wo das Band zwischen Intellekt und Wille gelöst ist, wird der von seiner natürlichen Bestimmung abgewichene Intellekt den Dienst des Willens vernachlässigen: er wird z. B. selbst in der Noth des Augenblicks noch seine Emancipation geltend machen und etwan die Umgebung, von welcher dem Individuo gegenwärtige Gefahr droht, ihrem malerischen Eindruck nach aufzufassen nicht umhin können. Der Intellekt des vernünftigen und verständigen Mannes hingegen ist stets auf seinem Posten, ist auf die Umstände und deren Erfordernisse gerichtet: ein solcher wird daher in allen Fällen das der Sache Angemessene beschliessen und ausführen, folglich keineswegs in jene Excentricitäten, persönliche Fehltritte, ja, Thorheiten verfallen, denen das Genie darum ausgesetzt ist, dass sein Intellekt nicht aus-

schliesslich der Führer und Wächter seines Willens bleibt, sondern, bald mehr bald weniger, vom rein Objektiven in Anspruch genommen wird. Den Gegensatz, in welchem die beiden hier abstrakt dargestellten, gänzlich verschiedenen Arten der Befähigung zu einander stehen, hat *Goethe* uns im Widerspiel des Tasso und Antonio veranschaulicht. Die oft bemerkte Verwandtschaft des Genies mit dem Wahnsinn beruht eben hauptsächlich auf jener, dem Genie wesentlichen, dennoch aber naturwidrigen Sonderung des Intellekts vom Willen. Diese aber selbst ist keineswegs Dem zuzuschreiben, dass das Genie von geringerer Intensität des Willens begleitet sei; da es vielmehr durch einen heftigen und leidenschaftlichen Charakter bedingt ist: sondern sie ist daraus zu erklären, dass der praktisch Ausgezeichnete, der Mann der Thaten, bloss das ganze und volle Maass des für einen energischen Willen erforderten Intellekts hat, während den meisten Menschen sogar dieses abgeht; das Genie aber in einem völlig abnormen, wirklichen Uebermaass von Intellekt besteht, dergleichen zum Dienste keines Willens erfordert ist. Dieserhalb eben sind die Männer der ächten Werke tausend Mal seltener, als die Männer der Thaten. Jenes abnorme Uebermaass des Intellekts eben ist es, vermöge dessen dieser das entschiedene Uebergewicht erhält, sich vom Willen losmacht und nun, seines Ursprungs vergessend, aus eigener Kraft und Elasticität frei thätig ist; woraus die Schöpfungen des Genies hervorgehen.

Eben dieses nun ferner, dass das Genie im Wirken des freien, d. h. vom Dienste des Willens emancipirten Intellekts besteht, hat zur Folge, dass die Produktionen desselben keinen nützlichen Zwecken dienen. Es werde musicirt, oder philosophirt, gemalt, oder gedichtet; — ein Werk des Genies ist kein Ding zum Nutzen. Unnütz zu seyn, gehört zum Charaker der Werke des Genies: es ist ihr Adelsbrief. Alle übrigen Menschenwerke sind da zur Erhaltung, oder Erleichterung unserer Existenz; bloss die hier in Rede stehenden nicht: sie allein sind ihrer selbst wegen da, und sind, in diesem Sinn, als die Blüthe, oder der

reine Ertrag des Daseyns anzusehen. Deshalb geht beim Genuss derselben uns das Herz auf: denn wir tauchen dabei aus dem schweren Erdenäther der Bedürftigkeit auf. — Diesem analog sehen wir, auch ausserdem, das Schöne selten mit dem Nützlichen vereint. Die hohen und schönen Bäume tragen kein Obst: die Obstbäume sind kleine, hässliche Krüppel. Die gefüllte Gartenrose ist nicht fruchtbar, sondern die kleine, wilde, fast geruchlose ist es. Die schönsten Gebäude sind nicht die nützlichen: ein Tempel ist kein Wohnhaus. Ein Mensch von hohen, seltenen Geistesgaben, genöthigt einem bloss nützlichen Geschäft, dem der Gewöhnlichste gewachsen wäre, obzuliegen, gleicht einer köstlichen, mit schönster Malerei geschmückten Vase, die als Kochtopf verbraucht wird; und die nützlichen Leute mit den Leuten von Genie vergleichen, ist wie Bausteine mit Diamanten vergleichen.

Der bloss praktische Mensch also gebraucht seinen Intellekt zu Dem, wozu ihn die Natur bestimmte, nämlich zum Auffassen der Beziehungen der Dinge, theils zu einander, theils zum Willen des erkennenden Individuums. Das Genie hingegen gebraucht ihn, der Bestimmung desselben entgegen, zum Auffassen des objektiven Wesens der Dinge. Sein Kopf gehört daher nicht ihm, sondern der Welt an, zu deren Erleuchtung in irgend einem Sinne er beitragen wird. Hieraus müssen dem damit begünstigten Individuo vielfältige *Nachtheile* erwachsen. Denn sein Intellekt wird überhaupt die Fehler zeigen, die bei jedem Werkzeug, welches zu Dem, wozu es nicht gemacht ist, gebraucht wird, nicht auszubleiben pflegen. Zunächst wird er gleichsam der Diener zweier Herren seyn, indem er, bei jeder Gelegenheit, sich von dem seiner Bestimmung entsprechenden Dienste losmacht, um seinen eigenen Zwecken nachzugehen, wodurch er den Willen oft sehr zur Unzeit im Stich lässt und hienach das so begabte Individuum für das Leben mehr oder weniger unbrauchbar wird, ja, in seinem Betragen bisweilen an den Wahnsinn erinnert. Sodann wird es, vermöge seiner gesteigerten Erkenntnisskraft, in den Dingen mehr das Allgemeine, als das Einzelne sehen;

während der Dienst des Willens hauptsächlich die Erkenntniss des Einzelnen erfordert. Aber wann nun wieder gelegentlich jene ganze, abnorm erhöhte Erkenntnisskraft sich plötzlich, mit aller ihrer Energie, auf die Angelegenheiten und Miseren des Willens richtet; so wird sie diese leicht zu lebhaft auffassen, Alles in zu grellen Farben, zu hellem Lichte, und ins Ungeheure vergrössert erblicken, wodurch das Individuum auf lauter Extreme verfällt. Dies noch näher zu erklären, diene Folgendes. Alle grosse theoretische Leistungen, worin es auch sei, werden dadurch zu Stande gebracht, dass ihr Urheber alle Kräfte seines Geistes auf Einen Punkt richtet, in welchen er sie zusammenschiessen lässt und koncentrirt, so stark, fest und ausschliesslich, dass die ganze übrige Welt ihm jetzt verschwindet und sein Gegenstand ihm alle Realität ausfüllt. Eben diese grosse und gewaltsame Koncentration, die zu den Privilegien des Genies gehört, tritt nun für dasselbe bisweilen auch bei den Gegenständen der Wirklichkeit und den Angelegenheiten des täglichen Lebens ein, welche alsdann, unter einen solchen Fokus gebracht, eine so monstrose Vergrösserung erhalten, dass sie sich darstellen wie der im Sonnenmikroskop die Statur des Elephanten annehmende Floh. Hieraus entsteht es, dass hochbegabte Individuen bisweilen über Kleinigkeiten in heftige Affekte der verschiedensten Art gerathen, die den Andern unbegreiflich sind, als welche sie in Trauer, Freude, Sorge, Furcht, Zorn u. s. w. versetzt sehen, durch Dinge, bei welchen ein Alltagsmensch ganz gelassen bliebe. Darum also fehlt dem Genie die *Nüchternheit*, als welche gerade darin besteht, dass man in den Dingen nichts weiter sieht, als was ihnen, besonders in Hinsicht auf unsere möglichen Zwecke, wirklich zukommt: daher kann kein nüchterner Mensch ein Genie seyn. Zu den angegebenen Nachtheilen gesellt sich nun noch die übergrosse Sensibilität, welche ein abnorm erhöhtes Nerven- und Cerebral-Leben mit sich bringt, und zwar im Verein mit der das Genie ebenfalls bedingenden Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit des Wollens, die sich physisch

als Energie des Herzschlages darstellt. Aus allem Diesen entspringt sehr leicht jene Ueberspanntheit der Stimmung, jene Heftigkeit der Affekte, jener schnelle Wechsel der Laune, unter vorherrschender Melancholie, die *Goethe* uns im Tasso vor Augen gebracht hat. Welche Vernünftigkeit, ruhige Fassung, abgeschlossene Uebersicht, völlige Sicherheit und Gleichmässigkeit des Betragens zeigt doch der wohlausgestattete Normalmensch, im Vergleich mit der bald träumerischen Versunkenheit, bald leidenschaftlichen Aufregung des Genialen, dessen innere Qual der Mutterschooss unsterblicher Werke ist. — Zu diesem Allen kommt noch, dass das Genie wesentlich einsam lebt. Es ist zu selten, als dass es leicht auf seines Gleichen treffen könnte, und zu verschieden von den Uebrigen, um ihr Geselle zu seyn. Bei ihnen ist das Wollen, bei ihm das Erkennen das Vorwaltende: daher sind ihre Freuden nicht seine, seine nicht ihre. Sie sind bloss moralische Wesen und haben bloss persönliche Verhältnisse: er ist zugleich ein reiner Intellekt, der als solcher der ganzen Menschheit angehört. Der Gedankengang des von seinem mütterlichen Boden, dem Willen, abgelösten und nur periodisch zu ihm zurückkehrenden Intellekts wird sich von dem des normalen, auf seinem Stamme haftenden, bald durchweg unterscheiden. Daher, und wegen der Ungleichheit des Schritts, ist Jener nicht zum gemeinschaftlichen Denken, d. h. zur Konversation mit den Andern geeignet: sie werden an ihm und seiner drükkenden Ueberlegenheit so wenig Freude haben, wie er an ihnen. Sie werden daher sich behaglicher mit ihres Gleichen fühlen, und er wird die Unterhaltung mit seines Gleichen, obschon sie in der Regel nur durch ihre nachgelassenen Werke möglich ist, vorziehen. Sehr richtig sagt daher *Chamfort*: Il y a peu de vices qui empêchent un homme d'avoir beaucoup d'amis, autant que peuvent le faire de trop grandes qualités. Das glücklichste Loos, was dem Genie werden kann, ist Entbindung vom Thun und Lassen, als welches nicht sein Element ist, und freie Musse zu seinem Schaffen. — Aus diesem Allen ergiebt sich,

dass wenn gleich das Genie den damit Begabten in den Stunden, wo er, ihm hingegeben, ungehindert im Genuss desselben schwelgt, hoch beglücken mag; dasselbe dennoch keineswegs geeignet ist, ihm einen glücklichen Lebenslauf zu bereiten, vielmehr das Gegentheil. Dies bestätigt auch die in den Biographien niedergelegte Erfahrung. Dazu kommt noch ein Missverhältniss nach aussen, indem das Genie, in seinem Treiben und Leisten selbst, meistens mit seiner Zeit im Widerspruch und Kampfe steht. Die blossen Talentmänner kommen stets zu rechter Zeit: denn, wie sie vom Geiste ihrer Zeit angeregt und vom Bedürfniss derselben hervorgerufen werden, so sind sie auch gerade nur fähig diesem zu genügen. Sie greifen daher ein in den fortschreitenden Bildungsgang ihrer Zeitgenossen, oder in die schrittweise Förderung einer speciellen Wissenschaft: dafür wird ihnen Lohn und Beifall. Der nächsten Generation jedoch sind ihre Werke nicht mehr geniessbar: sie müssen durch andere ersetzt werden, die dann auch nicht ausbleiben. Das Genie hingegen trifft in seine Zeit, wie ein Komet in die Planetenbahnen, deren wohlgeregelter und übersehbarer Ordnung sein völlig excentrischer Lauf fremd ist. Demnach kann es nicht eingreifen in den vorgefundenen, regelmässigen Bildungsgang der Zeit, sondern wirft seine Werke weit hinaus in die vorliegende Bahn (wie der sich dem Tode weihende Imperator seinen Speer unter die Feinde), auf welcher die Zeit solche erst einzuholen hat. Sein Verhältniss zu den während dessen kulminirenden Talentmännern könnte es in den Worten des Evangelisten ausdrücken: Ὁ καιρος ὁ εμος ουπω παρεστιν· ὁ δε καιρος ὁ ὑμετερος παντοτε εστιν ἑτοιμος (Joh. 7, 6). — Das *Talent* vermag zu leisten was die Leistungsfähigkeit, jedoch nicht die Apprehensionsfähigkeit der Uebrigen überschreitet: daher findet es sogleich seine Schätzer. Hingegen geht die Leistung des *Genies* nicht nur über Leistungs-, sondern auch über die Apprehensionsfähigkeit der Andern hinaus: daher werden diese seiner nicht unmittelbar inne. Das Talent gleicht dem Schützen, der ein Ziel trifft, welches die Uebrigen

nicht erreichen können; das Genie dem, der eines trifft, bis zu welchem sie nicht ein Mal zu sehen vermögen: daher sie nur mittelbar, also spät, Kunde davon erhalten, und sogar diese nur auf Treu und Glauben annehmen. Demgemäss sagt Goethe im Lehrbrief: „Die Nachahmung ist uns angeboren; der Nachzuahmende wird nicht leicht erkannt. Selten wird das Treffliche gefunden, seltner geschätzt.“ Und *Chamfort* sagt: Il en est de la valeur des hommes comme de celle des diamans, qui, à une certaine mesure de grosseur, de pureté, de perfection, ont un prix fixe et marqué, mais qui, par-delà cette mesure, restant sans prix, et ne trouvent point d'acheteurs. Auch schon *Bako von Verulam* hat es ausgesprochen: Infimarum virtutum, apud vulgus, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus (De augm. sc., L. VI, c. 3). Ja, möchte vielleicht Einer entgegnen, apud vulgus! — Dem muss ich jedoch zu Hülfe kommen mit *Machiavelli's* Versicherung: Nel mondo non è se non volgo*): wie denn auch *Thilo* (über den Ruhm) bemerkt, dass zum grossen Haufen gewöhnlich Einer mehr gehört, als Jeder glaubt. — Eine Folge dieser späten Anerkennung der Werke des Genies ist, dass sie selten von ihren Zeitgenossen und demnach in der Frische des Kolorits, welche die Gleichzeitigkeit und Gegenwart verleiht, genossen werden, sondern, gleich den Feigen und Datteln, viel mehr im trockenen, als im frischen Zustande. —

Wenn wir nun endlich noch das Genie von der somatischen Seite betrachten; so finden wir es durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, welche einzeln selten vollkommen vorhanden, noch seltener vollständig beisammen, dennoch alle unerlässlich erfordert sind; so dass daraus erklärlich wird, warum das Genie nur als eine völlig vereinzelte, fast portentose Ausnahme vorkommt. Die Grundbedingung ist ein abnormes Ueberwiegen der Sensibilität über die Irritabilität und Reproduktionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einem männlichen Körper. (Weiber können bedeutendes Ta-

*) Es giebt nichts Anderes auf der Welt, als Vulgus.

lent, aber kein Genie haben: denn sie bleiben stets subjektiv.) Imgleichen muss das Cerebralsystem vom Gangliensystem durch vollkommene Isolation rein geschieden seyn, so dass es mit diesem im vollkommenem Gegensatz stehe, wodurch das Gehirn sein Parasitenleben auf dem Organismus recht entschieden, abgesondert, kräftig und unabhängig führt. Freilich wird es dadurch leicht feindlich auf den übrigen Organismus wirken und, durch sein erhöhtes Leben und rastlose Thätigkeit, ihn frühzeitig aufreiben, wenn nicht auch er selbst von energischer Lebenskraft und wohl konstituirt ist: auch dieses Letztere also gehört zu den Bedingungen. Ja, sogar ein guter Magen gehört dazu, wegen des speciellen und engen Konsensus dieses Theiles mit dem Gehirn. Hauptsächlich aber muss das Gehirn von ungewöhnlicher Entwickelung und Grösse, besonders breit und hoch seyn: hingegen wird die Tiefendimension zurückstehen, und das grosse Gehirn im Verhältniss gegen das kleine abnorm überwiegen. Auf die Gestalt desselben im Ganzen und in den Theilen kommt ohne Zweifel sehr viel an: allein dies genau zu bestimmen, reichen unsere Kenntnisse noch nicht aus; obwohl wir die edle, hohe Intelligenz verkündende Form eines Schädels leicht erkennen. Die Textur der Gehirnmasse muss von der äussersten Feinheit und Vollendung seyn und aus der reinsten, ausgeschiedensten, zartesten und erregbarsten Nervensubstanz bestehen: gewiss hat auch das quantitative Verhältniss der weissen zur grauen Substanz entschiedenen Einfluss, den wir aber ebenfalls noch nicht anzugeben vermögen. Inswischen besagt der Obduktionsbericht der Leiche *Byron's**), dass bei ihm die weisse Substanz in ungewöhnlich starkem Verhältniss zur grauen stand; desgleichen, dass sein Gehirn 6 Pfund gewogen hat. *Cuvier's* Gehirn hat 5 Pfund gewogen: das normale Gewicht ist 3 Pfund. — Im Gegensatz des überwiegenden Gehirns müssen Rückenmark und Nerven ungewöhnlich dünn seyn. Ein schön gewölbter, hoher und breiter Schädel, von dünner Knochenmasse, muss das Gehirn schützen, ohne es irgend ein-

*) In Medwin's Conversations of L. Byron, p. 333.

zuengen. Diese ganze Beschaffenheit des Gehirns und Nervensystems ist das Erbtheil von der Mutter; worauf wir im folgenden Buche zurückkommen werden. Dieselbe ist aber, um das Phänomen des Genies hervorzubringen, durchaus unzureichend, wenn nicht, als Erbtheil vom Vater, ein lebhaftes, leidenschaftliches Temperament hinzukommt, sich somatisch darstellend als ungewöhnliche Energie des Herzens und folglich des Blutumlaufs, zumal nach dem Kopfe hin. Denn hiedurch wird zunächst jene dem Gehirn eigene Turgescenz vermehrt, vermöge deren es gegen seine Wände drückt; daher es aus jeder durch Verletzung entstandenen Oeffnung in diesen hervorquillt; zweitens erhält durch die gehörige Kraft des Herzens das Gehirn diejenige innere, von seiner beständigen Hebung und Senkung bei jedem Athemzuge noch verschiedene Bewegung, welche in einer Erschütterung seiner ganzen Masse bei jedem Pulsschlage der vier Cerebral-Arterien besteht und deren Energie seiner hier vermehrten Quantität entsprechen muss, wie denn diese Bewegung überhaupt eine unerlässliche Bedingung seiner Thätigkeit ist. Dieser ist eben daher auch eine kleine Statur und besonders ein kurzer Hals günstig, weil, auf dem kürzern Wege, das Blut mit mehr Energie zum Gehirn gelangt: deshalb sind die grossen Geister selten von grossem Körper. Jedoch ist jene Kürze des Weges nicht unerlässlich: z. B. *Goethe* war von mehr als mittlerer Höhe. Wenn nun aber die ganze den Blutumlauf betreffende und daher vom Vater kommende Bedingung fehlt; so wird die von der Mutter stammende günstige Beschaffenheit des Gehirns höchstens ein Talent, einen feinen Verstand, den das alsdann eintretende Phlegma unterstützt, hervorbringen: aber ein phlegmatisches Genie ist unmöglich. Aus dieser vom Vater kommenden Bedingung des Genies erklären sich viele der oben geschilderten Temperamentsfehler desselben. Ist hingegen diese Bedingung ohne die erstere, also bei gewöhnlich oder gar schlecht konstituirtem Gehirn vorhanden; so giebt sie Lebhaftigkeit ohne Geist, Hitze ohne Licht, liefert Tollköpfe, Menschen von uner-

träglicher Unruhe und Petulanz. Dass von zwei Brüdern nur der eine Genie hat, und dann meistens der ältere, wie es z. B. *Kants* Fall war, ist zunächst daraus erklärlich, dass nur bei *seiner* Zeugung der Vater im Alter der Kraft und Leidenschaftlichkeit war; wiewohl auch die andere, von der Mutter stammende Bedingung durch ungünstige Umstände verkümmert werden kann.

Noch habe ich hier eine besondere Bemerkung hinzuzufügen über den *kindlichen* Charakter des Genies, d. h. über eine gewisse Aehnlichkeit, welche zwischen dem Genie und dem Kindesalter Statt findet. — In der Kindheit nämlich ist, wie beim Genie, das Cerebral- und Nervensystem entschieden überwiegend: denn seine Entwickelung eilt der des übrigen Organismus weit voraus; so dass bereits mit dem siebenten Jahre das Gehirn seine volle Ausdehnung und Masse erlangt hat. Schon *Bichat* sagt daher: Dans l'enfance le système nerveux, comparé au musculaire, est proportionnellement plus considérable que dans tous les âges suivans, tandis que, par la suite, la plus-part des autres systèmes prédominent sur celui-ci. On sait que, pour bien voir les nerfs, on choisit toujours les enfans (De la vie et de la mort, Art. 8, §. 6). Am spätesten hingegen fängt die Entwickelung des Genitalsystems an, und erst beim Eintritt des Mannesalters sind Irritabilität, Reproduktion und Genitalfunktion in voller Kraft, wo sie dann, in der Regel, das Uebergewicht über die Gehirnfunktion haben. Hieraus ist es erklärlich, dass die Kinder, im Allgemeinen, so klug, vernünftig, wissbegierig und gelehrig, ja, im Ganzen, zu aller theoretischen Beschäftigung aufgelegter und tauglicher, als die Erwachsenen, sind: sie haben nämlich in Folge jenes Entwickelungsganges mehr Intellekt als Willen, d. h. als Neigung, Begierde, Leidenschaft. Denn Intellekt und Gehirn sind Eins, und eben so ist das Genitalsystem Eins mit der heftigsten aller Begierden: daher ich dasselbe den Brennpunkt des Willens genannt habe. Eben weil die heillose Thätigkeit dieses Systems noch schlummert, während die des Gehirns schon volle Regsamkeit hat, ist

die Kindheit die Zeit der Unschuld und des Glückes, das Paradies des Lebens, das verlorene Eden, auf welches wir, unsern ganzen übrigen Lebensweg hindurch, sehnsüchtig zurückblicken. Die Basis jenes Glückes aber ist, dass in der Kindheit unser ganzes Daseyn viel mehr im Erkennen, als im Wollen liegt; welcher Zustand zudem noch von aussen durch die Neuheit aller Gegenstände unterstützt wird. Daher liegt die Welt, im Morgenglanze des Lebens, so frisch, so zauberisch schimmernd, so anziehend vor uns. Die kleinen Begierden, schwankenden Neigungen und geringfügigen Sorgen der Kindheit sind gegen jenes Vorwalten der erkennenden Thätigkeit nur ein schwaches Gegengewicht. Der unschuldige und klare Blick der Kinder, an dem wir uns erquicken, und der bisweilen, in einzelnen, den erhabenen, kontemplativen Ausdruck, mit welchem *Raphael* seine Engelsköpfe verherrlicht hat, erreicht, ist aus dem Gesagten erklärlich. Demnach entwickeln die Geisteskräfte sich viel früher, als die Bedürfnisse, welchen zu dienen sie bestimmt sind: und hierin verfährt die Natur, wie überall, sehr zweckmässig. Denn in dieser Zeit der vorwaltenden Intelligenz sammelt der Mensch einen grossen Vorrath von Erkenntnissen, für künftige, ihm zur Zeit noch fremde Bedürfnisse. Daher ist sein Intellekt jetzt unablässig thätig, fasst begierig alle Erscheinungen auf, brütet darüber und speichert sie sorgfältig auf, für die kommende Zeit, — der Biene gleich, die sehr viel mehr Honig sammelt, als sie verzehren kann, im Vorgefühl künftiger Bedürfnisse. Gewiss ist was der Mensch bis zum Eintritt der Pubertät an Einsicht und Kenntniss erwirbt, im Ganzen genommen, mehr, als Alles was er nachher lernt, würde er auch noch so gelehrt: denn es ist die Grundlage aller menschlichen Erkenntnisse. — Bis zur selben Zeit waltet im kindlichen Leibe die Plasticität vor, deren Kräfte späterhin, nachdem sie ihr Werk vollendet hat, durch eine Metastase, sich auf das Generationssystem werfen, wodurch mit der Pubertät der Geschlechtstrieb eintritt und jetzt allmälig der Wille das Uebergewicht erhält. Dann folgt auf die

vorwaltend theoretische, lernbegierige Kindheit das unruhige, bald stürmische, bald schwermüthige Jünglingsalter, welches nachher in das heftige und ernste Mannesalter übergeht. Gerade weil im Kinde jener unheilschwangere Trieb fehlt, ist das Wollen desselben so gemässigt und dem Erkennen untergeordnet, woraus jener Charakter von Unschuld, Intelligenz und Vernünftigkeit entsteht, welcher dem Kindesalter eigenthümlich ist. — Worauf nun die Aehnlichkeit des Kindesalters mit dem Genie beruhe, brauche ich kaum noch auszusprechen: im Ueberschuss der Erkenntnisskräfte über die Bedürfnisse des Willens, und im daraus entspringenden Vorwalten der bloss erkennenden Thätigkeit. Wirklich ist jedes Kind gewissermaassen ein Genie, und jedes Genie gewissermaassen ein Kind. Die Verwandtschaft Beider zeigt sich zunächst in der Naivetät und erhabenen Einfalt, welche ein Grundzug des ächten Genies ist: sie tritt auch ausserdem in manchen Zügen an den Tag; so dass eine gewisse Kindlichkeit allerdings zum Charakter des Genies gehört. In *Riemers* Mittheilungen über *Goethe* wird (Bd. I, S. 184) erwähnt, dass Herder und Andere Goethen tadelnd nachsagten, er sei ewig ein grosses Kind: gewiss haben sie es mit Recht gesagt, nur nicht mit Recht getadelt. Auch von *Mozart* hat es geheissen, er sei zeitlebens ein Kind geblieben. (Nissens Biographie Mozarts: S. 2 und 529.) Schlichtegrolls Nekrolog (von 1791, Bd. II, S. 109) sagt von ihm: „Er wurde früh in seiner Kunst ein Mann; in allen übrigen Verhältnissen aber blieb er beständig ein Kind." Jedes Genie ist schon darum ein grosses Kind, weil es in die Welt hineinschaut als in ein Fremdes, ein Schauspiel, daher mit rein objektivem Interesse. Demgemäss hat es, so wenig wie das Kind, jene trockene Ernsthaftigkeit der Gewöhnlichen, als welche, keines anderen als des subjektiven Interesses fähig, in den Dingen immer bloss Motive für ihr Thun sehen. Wer nicht zeitlebens gewissermaassen ein grosses Kind bleibt, sondern ein ernsthafter, nüchterner, durchweg gesetzter und vernünftiger Mann wird, kann ein sehr nützlicher und tüchtiger Bürger dieser Welt sein; nur nimmer-

mehr ein Genie. In der That ist das Genie es dadurch, dass jenes, dem Kindesalter natürliche, Ueberwiegen des sensibeln Systems und der erkennenden Thätigkeit sich bei ihm, abnormer Weise, das ganze Leben hindurch erhält, also hier ein perennirendes wird. Eine Spur davon zieht sich freilich auch bei manchen gewöhnlichen Menschen noch bis ins Jünglingsalter hinüber; daher z. B. an manchen Studenten noch ein rein geistiges Streben und eine geniale Excentricität unverkennbar ist. Allein die Natur kehrt in ihr Gleis zurück: sie verpuppen sich und erstehen, im Mannesalter, als eingefleischte Philister, über die man erschrickt, wann man sie in spätern Jahren wieder antrifft. — Auf dem ganzen hier dargelegten Hergang beruht auch Goethe's schöne Bemerkung: „Kinder halten nicht was sie versprechen; junge Leute sehr selten, und wenn sie Wort halten, hält es ihnen die Welt nicht". (Wahlverwandtschaften, Th. I, Kap. 10.) Die Welt nämlich, welche die Kronen, die sie für das Verdienst hoch emporhielt, nachher Denen aufsetzt, welche Werkzeuge ihrer niedrigen Absichten werden, oder aber sie zu betrügen verstehen. — Dem Gesagten gemäss giebt es, wie eine blosse Jugendschönheit, die fast Jeder Ein Mal besitzt (beauté du diable), auch eine blosse Jugend-Intellektualität, ein gewisses geistiges, zum Auffassen, Verstehen, Lernen geneigtes und geeignetes Wesen, welches Jeder in der Kindheit, Einige noch in der Jugend haben, das aber danach sich verliert, eben wie jene Schönheit. Nur bei höchst Wenigen, den Auserwählten, dauert das Eine, wie das Andere, das ganze Leben hindurch fort; so dass selbst im höhern Alter noch eine Spur davon sichtbar bleibt: dies sind die wahrhaft schönen, und die wahrhaft genialen Menschen.

Das hier in Erwägung genommene Ueberwiegen des cerebralen Nervensystems und der Intelligenz in der Kindheit, nebst dem Zurücktreten derselben im reifen Alter, erhält eine wichtige Erläuterung und Bestätigung dadurch, dass bei dem Thiergeschlechte, welches dem Menschen am nächsten steht, den Affen, das selbe Verhältniss in auffallendem Grade Statt fin-

det. Es ist allmälig gewiss geworden, dass der so höchst intelligente Orang-Utan ein junger Pongo ist, welcher, wann herangewachsen, die grosse Menschenähnlichkeit des Antlitzes und zugleich die erstaunliche Intelligenz verliert, indem der untere, thierische Theil des Gesichts sich vergrössert, die Stirn dadurch zurücktritt, grosse cristae, zur Muskelanlage, den Schädel thierisch gestalten, die Thätigkeit des Nervensystems sinkt und an ihrer Stelle eine ausserordentliche Muskelkraft sich entwickelt, welche, als zu seiner Erhaltung ausreichend, die grosse Intelligenz jetzt überflüssig macht. Besonders wichtig ist, was in dieser Hinsicht *Friedrich Cuvier* gesagt und *Flourens* erläutert hat in einer Recension der Histoire naturelle des Erstern, welche sich im Septemberheft des Journal des Savans von 1839 befindet und auch, mit einigen Zusätzen, besonders abgedruckt ist unter dem Titel: Résumé analytique des observations de Fr. Cuvier sur l'instinct et l'intelligence des animaux, p. Flourens. 1841. Daselbst, S. 50, heisst es: „L'intelligence de l'orang-outang, cette intelligence si développée, et développée de si bonne heure, décroit avec l'âge. L'orang-outang, lorsqu'il est jeune, nous étonne par sa pénétration, par sa ruse, par son adresse; l'orang-outang, devenu adulte, n'est plus qu'un animal grossier, brutal, intraitable. Et il en est de tous les singes comme de l'orang-outang. Dans tous, l'intelligence décroit à mesure que les forces s'accroissent. L'animal qui a le plus d'intelligence, n'a toute cette intelligence que dans le jeune âge." — Ferner S. 87: „Les singes de tous les genres offrent ce rapport inverse de l'âge et de l'intelligence. Ainsi, par exemple, l'Entelle (espèce de guenon du sousgenre des Semno-pithèques et l'un des singes vénérés dans la religion des Brames) a, dans le jeune âge, le front large, le museau peu saillant, le crâne élevé, arrondi, etc. Avec l'âge le front disparait, recule, le museau proémine; et le moral ne change pas moins que le physique: l'apathie, la violence, le besoin de solitude, remplacent la pénétration, la docilité, la confiance. „Ces différences sont si grandes", dit Mr. Fréd. Cuvier, „que dans l'habitude où nous

sommes de juger des actions des animaux par les nôtres, nous prendrions le jeune animal pour un individu de l'âge, où toutes les qualités morales de l'espèce sont acquises, et l'Entelle adulte pour un individu qui n'aurait encore que ses forces physiques. Mais la nature n'en agit pas ainsi avec ces animaux, qui ne doivent pas sortir de la sphère étroite, qui leur est fixée, et à qui il suffit en quelque sorte de pouvoir veiller à leur conservation. Pour cela l'intelligence était nécessaire, quand la force n'existait pas, et quand celle-ci est acquise, toute autre puissance perd de son utilité." — Und S. 118: „La conservation des espèces ne repose pas moins sur les qualités intellectuelles des animaux, que sur leurs qualités organiques." Dieses Letztere bestätigt meinen Satz, dass der Intellekt, so gut wie Klauen und Zähne, nichts Anderes, als ein Werkzeug zum Dienste des Willens ist.

*

KAPITEL 32*).

UEBER DEN WAHNSINN.

DIE eigentliche Gesundheit des Geistes besteht in der vollkommenen Rückerinnerung. Freilich ist diese nicht so zu verstehen, dass unser Gedächtniss Alles aufbewahrte. Denn unser zurückgelegter Lebensweg schrumpft in der Zeit zusammen, wie der des zurücksehenden Wanderers im Raum: bisweilen wird es uns schwer, die einzelnen Jahre zu unterscheiden; die Tage sind meistens unkenntlich geworden. Eigentlich aber sollen nur die ganz gleichen und unzählige Mal wiederkehrenden Vorgänge, deren Bilder gleichsam einander decken, in der Erinnerung so zusammenlaufen, dass sie individuell unkenntlich werden: hingegen muss jeder irgend eigenthümliche,

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf die zweite Hälfte des §. 36 des ersten Bandes. [S. 223 d. A.]

oder bedeutsame Vorgang in der Erinnerung wieder aufzufinden seyn; wenn der Intellekt normal, kräftig und ganz gesund ist. — Als den *zerrissenen* Faden dieser, wenn auch in stets abnehmender Fülle und Deutlichkeit, doch gleichmässig fortlaufenden Erinnerung habe ich im Texte den *Wahnsinn* dargestellt. Zur Bestätigung hievon diene folgende Betrachtung.

Das Gedächtniss eines Gesunden gewährt über einen Vorgang, dessen Zeuge er gewesen, eine Gewissheit, welche als eben so fest und sicher angesehen wird, wie seine gegenwärtige Wahrnehmung einer Sache; daher derselbe, wenn von ihm beschworen, vor Gericht dadurch festgestellt wird. Hingegen wird der blosse Verdacht des Wahnsinns die Aussage eines Zeugen sofort entkräften. Hier also liegt das Kriterium zwischen Geistesgesundheit und Verrücktheit. Sobald ich zweifle, ob ein Vorgang, dessen ich mich erinnere, auch wirklich Statt gefunden, werfe ich auf mich selbst den Verdacht des Wahnsinns; es sei denn, ich wäre ungewiss, ob es nicht ein blosser Traum gewesen. Zweifelt ein Anderer an der Wirklichkeit eines von mir als Augenzeugen erzählten Vorgangs, ohne meiner Redlichkeit zu misstrauen; so hält er mich für verrückt. Wer durch häufig wiederholtes Erzählen eines ursprünglich von ihm erlogenen Vorganges endlich dahin kommt, ihn selbst zu glauben, ist, in diesem Einen Punkt, eigentlich schon verrückt. Man kann einem Verrückten witzige Einfälle, einzelne gescheute Gedanken, selbst richtige Urtheile zutrauen: aber seinem Zeugniss über vergangene Begebenheiten wird man keine Gültigkeit beilegen. In der Lalitavistara, bekanntlich der Lebensgeschichte des Buddha Schakya-Muni, wird erzählt, dass, im Augenblicke seiner Geburt, auf der ganzen Welt alle Kranke gesund, alle Blinde sehend, alle Taube hörend wurden und alle Wahnsinnigen „ihr Gedächtniss wiedererhielten". Letzteres wird sogar an zwei Stellen erwähnt*).

*) Rgya Tcher Rol Pa, Hist. de Bouddha Chakya Mouni, trad. du Tibétain p. Foucaux, 1848, p. 91 et 99.

Meine eigene, vieljährige Erfahrung hat mich auf die Vermuthung geführt, dass Wahnsinn verhältnissmässig am häufigsten bei Schauspielern eintritt. Welchen Missbrauch treiben aber auch diese Leute mit ihrem Gedächtniss! Täglich haben sie eine neue Rolle einzulernen, oder eine alte aufzufrischen: diese Rollen sind aber sämmtlich ohne Zusammenhang, ja, im Widerspruch und Kontrast mit einander, und jeden Abend ist der Schauspieler bemüht, sich selbst ganz zu vergessen, um ein völlig Anderer zu seyn. Dergleichen bahnt geradezu den Weg zum Wahnsinn.

Die im Texte gegebene Darstellung der Entstehung des Wahnsinns wird fasslicher werden, wenn man sich erinnert, wie ungern wir an Dinge denken, welche unser Interesse, unsern Stolz, oder unsere Wünsche stark verletzen, wie schwer wir uns entschliessen, Dergleichen dem eigenen Intellekt zu genauer und ernster Untersuchung vorzulegen, wie leicht wir dagegen unbewusst davon wieder abspringen, oder abschleichen, wie hingegen angenehme Angelegenheiten ganz von selbst uns in den Sinn kommen und, wenn verscheucht, uns stets wieder beschleichen, daher wir ihnen stundenlang nachhängen. In jenem Widerstreben des Willens, das ihm Widrige in die Beleuchtung des Intellekts kommen zu lassen, liegt die Stelle, an welcher der Wahnsinn auf den Geist einbrechen kann. Jeder widrige neue Vorfall nämlich muss vom Intellekt assimilirt werden, d. h. im System der sich auf unsern Willen und sein Interesse beziehenden Wahrheiten eine Stelle erhalten, was immer Befriedigenderes er auch zu verdrängen haben mag. Sobald dies geschehen ist, schmerzt er schon viel weniger: aber diese Operation selbst ist oft sehr schmerzlich, geht auch meistens nur langsam und mit Widerstreben von Statten. Inzwischen kann nur sofern sie jedesmal richtig vollzogen worden, die Gesundheit des Geistes bestehen. Erreicht hingegen, in einem einzelnen Fall, das Widerstreben und Sträuben des Willens wider die Aufnahme einer Erkenntniss den Grad, dass jene Operation nicht rein durchgeführt wird; werden demnach dem Intellekt gewis-

se Vorfälle oder Umstände völlig unterschlagen, weil der Wille ihren Anblick nicht ertragen kann; wird alsdann, des nothwendigen Zusammenhangs wegen, die dadurch entstandene Lücke beliebig ausgefüllt; — so ist der Wahnsinn da. Denn der Intellekt hat seine Natur aufgegeben, dem Willen zu gefallen: der Mensch bildet sich jetzt ein, was nicht ist. Jedoch wird der so entstandene Wahnsinn jetzt der Lethe unerträglicher Leiden: er war das letzte Hülfsmittel der geängstigten Natur, d. i. des Willens.

Beiläufig sei hier ein beachtungswerther Beleg meiner Ansicht erwähnt. *Karlo Gozzi*, im Mostro turchino, Akt 1, Szene 2, führt uns eine Person vor, welche einen Vergessenheit herbeiführenden Zaubertrank getrunken hat, diese stellt sich ganz wie eine Wahnsinnige dar.

Der obigen Darstellung zufolge kann man also den Ursprung des Wahnsinns ansehen als ein gewaltsames „Sich aus dem Sinn schlagen" irgend einer Sache, welches jedoch nur möglich ist mittelst des „Sich in den Kopf setzen" irgend einer andern. Seltener ist der umgekehrte Hergang, dass nämlich das „Sich in den Kopf setzen" das Erste und das „Sich aus dem Sinn schlagen" das Zweite ist. Er findet jedoch Statt in den Fällen, wo Einer den Anlass, über welchen er verrückt geworden, beständig gegenwärtig behält und nicht davon los kommen kann: so z. B. bei manchem verliebten Wahnsinn, Erotomanie, wo dem Anlass fortwährend nachgehangen wird; auch bei dem aus Schreck über einen plötzlichen, entsetzlichen Vorfall entstandenen Wahnsinn. Solche Kranke halten den gefassten Gedanken gleichsam krampfhaft fest, so dass kein anderer, am wenigsten ein ihm entgegenstehender, aufkommen kann. Bei beiden Hergängen bleibt aber das Wesentliche des Wahnsinns das Selbe, nämlich die Unmöglichkeit einer gleichförmig zusammenhängenden Rückerinnerung, wie solche die Basis unserer gesunden, vernünftigen Besonnenheit ist. — Vielleicht könnte der hier dargestellte Gegensatz der Entstehungsweise, wenn mit Urtheil ange-

wandt, einen scharfen und tiefen Eintheilungsgrund des eigentlichen Irrwahns abgeben.

Uebrigens habe ich nur den psychischen Ursprung des Wahnsinns in Betracht genommen, also den durch äussere, objektive Anlässe herbeigeführten. Oefter jedoch beruht er auf rein somatischen Ursachen, auf Missbildungen, oder partiellen Desorganisationen des Gehirns, oder seiner Hüllen, auch auf dem Einfluss, welchen andere krankhaft affizirte Theile auf das Gehirn ausüben. Hauptsächlich bei letzterer Art des Wahnsinns mögen falsche Sinnesanschauungen, Hallucinationen, vorkommen. Jedoch werden beiderlei Ursachen des Wahnsinns meistens von einander participiren, zumal die psychische von der somatischen. Es ist damit wie mit dem Selbstmorde: selten mag dieser durch den äussern Anlass allein herbeigeführt seyn, sondern ein gewisses körperliches Missbehagen liegt ihm zum Grunde, und je nach dem Grade, den dieses erreicht, ist ein grösserer oder kleinerer Anlass von aussen erforderlich; nur beim höchsten Grade desselben gar keiner. Daher ist kein Unglück so gross, dass es Jeden zum Selbstmord bewöge, und keines so klein, dass nicht schon ein ihm gleiches dahin geführt hätte. Ich habe die psychische Entstehung des Wahnsinns dargelegt, wie sie bei dem, wenigstens allem Anschein nach, Gesunden durch ein grosses Unglück herbeigeführt wird. Bei dem somatisch bereits stark dazu Disponirten wird eine sehr geringe Widerwärtigkeit dazu hinreichend seyn: so z. B. erinnere ich mich eines Menschen im Irrenhause, welcher Soldat gewesen und wahnsinnig geworden war, weil sein Offizier ihn mit Er angeredet hatte. Bei entschiedener körperlicher Anlage, bedarf es, sobald diese zur Reife gekommen, gar keines Anlasses. Der aus bloss psychischen Ursachen entsprungene Wahnsinn kann vielleicht, durch die ihn erzeugende, gewaltsame Verkehrung des Gedankenlaufs, auch eine Art Lähmung oder sonstige Depravation irgend welcher Gehirntheile herbeiführen, welche, wenn nicht bald gehoben, bleibend wird; daher Wahnsinn nur im Anfang, nicht aber nach längerer Zeit heilbar ist.

Dass es eine mania sine delirio, Raserei ohne Verrücktheit, gebe, hatte *Pinel* gelehrt, *Esquirol* bestritten, und seitdem ist viel dafür und dawider gesagt worden. Die Frage ist nur empirisch zu entscheiden. Wenn aber ein solcher Zustand wirklich vorkommt; so ist er daraus zu erklären, dass hier der Wille sich der Herrschaft und Leitung des Intellekts, und mithin der Motive, periodisch ganz entzieht, wodurch er dann als blinde, ungestüme, zerstörende Naturkraft auftritt, und demnach sich äussert als die Sucht, Alles, was ihm in den Weg kommt, zu vernichten. Der so losgelassene Wille gleicht dann dem Strome, der den Damm durchbrochen, dem Rosse, das den Reiter abgeworfen hat, der Uhr, aus welcher die hemmenden Schrauben herausgenommen sind. Jedoch wird bloss die Vernunft, also die *reflektive* Erkenntniss, von jener Suspension getroffen, nicht auch die *intuitive*; da sonst der Wille ohne alle Leitung, folglich der Mensch unbeweglich bliebe. Vielmehr nimmt der Rasende die Objekte wahr, da er auf sie losbricht; hat auch Bewusstseyn seines gegenwärtigen Thuns und nachher Erinnerung desselben. Aber er ist ohne alle Reflexion, also ohne alle Leitung durch Vernunft, folglich jeder Ueberlegung und Rücksicht auf das Abwesende, das Vergangene und Zukünftige ganz unfähig. Wann der Anfall vorüber ist und die Vernunft die Herrschaft wiedererlangt hat, ist ihre Funktion regelrecht, da ihre eigene Thätigkeit hier nicht verrückt und verdorben ist, sondern nur der Wille das Mittel gefunden hat, sich ihr auf eine Weile ganz zu entziehen.

KAPITEL 33 *).

VEREINZELTE BEMERKUNGEN ÜBER NATURSCHÖNHEIT.

DEN Anblick einer schönen Landschaft so überaus erfreulich zu machen, trägt unter Anderm auch die durchgängige *Wahrheit und Konsequenz* der Natur bei. Diese befolgt hier freilich nicht den logischen Leitfaden, im Zusammenhange der Erkenntnissgründe, der Vordersätze und Nachsätze, Prämissen und Konklusionen; aber doch den ihm analogen des Kausalitätsgesetzes, im sichtlichen Zusammenhange der Ursachen und Wirkungen. Jede Modifikation, auch die leiseste, welche ein Gegenstand durch seine Stellung, Verkürzung, Verdeckung, Entfernung, Beleuchtung, Linear- und Luft-Perspektive u. s. w. erhält, wird durch seine Wirkung auf das Auge unfehlbar angegeben und genau in Rechnung gebracht: das Indische Sprichwort „Jedes Reiskörnchen wirft seinen Schatten" findet hier Bewährung. Daher zeigt sich hier Alles so durchgängig folgerecht, genau regelrecht, zusammenhängend und skrupulos richtig: hier giebt es keine Winkelzüge. Wenn wir nun den Anblick einer schönen Aussicht bloss als *Gehirnphänomen* in Betracht nehmen; so ist er das einzige stets ganz regelrechte, tadellose und vollkommene, unter den komplicirten Gehirnphänomenen; da alle übrigen, zumal unsere eigenen Gedankenoperationen, im Formalen oder Materialen, mit Mängeln oder Unrichtigkeiten, mehr oder weniger, behaftet sind. Aus diesem Vorzug des Anblicks der schönen Natur ist zunächst das Harmonische und durchaus Befriedigende seines Eindrucks zu erklären, dann aber auch die günstige Wirkung, welche derselbe auf unser gesammtes Denken hat, als welches dadurch, in seinem formalen Theil, richtiger gestimmt und gewissermaassen geläutert wird, indem jenes allein ganz ta-

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 38 des ersten Bandes. [S. 237 d. A.]

dellose Gehirnphänomen das Gehirn überhaupt in eine völlig normale Aktion versetzt und nun das Denken im Konsequenten, Zusammenhangenden, Regelrechten und Harmonischen aller seiner Processe, jene Methode der Natur zu befolgen sucht, nachdem es durch sie in den rechten Schwung gebracht worden. Eine schöne Aussicht ist daher ein Kathartikon des Geistes, wie die Musik, nach Aristoteles, des Gemüthes, und in ihrer Gegenwart wird man am richtigsten denken. —

Dass der sich plötzlich vor uns aufthuende Anblick der *Gebirge* uns so leicht in eine ernste, auch wohl erhabene Stimmung versetzt, mag zum Theil darauf beruhen, dass die Form der Berge und der daraus entstehende Umriss des Gebirges die einzige stets *bleibende* Linie der Landschaft ist, da die Berge allein dem Verfall trotzen, der alles Uebrige schnell hinwegrafft, zumal unsere eigene, ephemere Person. Nicht, dass beim Anblick des Gebirgs alles Dieses in unser deutliches Bewusstseyn träte, sondern ein dunkles Gefühl davon wird der Grundbass unserer Stimmung. —

Ich möchte wissen, warum, während für die menschliche Gestalt und Antlitz die Beleuchtung von oben durchaus die vortheilhafteste und die von unten die ungünstigste ist, hinsichtlich der landschaftlichen Natur gerade das Umgekehrte gilt. —

Wie ästhetisch ist doch die Natur! Jedes ganz unangebaute und verwilderte, d. h. ihr selber frei überlassene Fleckchen, sei es auch klein, wenn nur die Tatze des Menschen davon bleibt, dekorirt sie alsbald auf die geschmackvollste Weise, bekleidet es mit Pflanzen, Blumen und Gesträuchen, deren ungezwungenes Wesen, natürliche Grazie und anmuthige Gruppirung davon zeugt, dass sie nicht unter der Zuchtruthe des grossen Egoisten aufgewachsen sind, sondern hier die Natur frei gewaltet hat. Jedes vernachlässigte Plätzchen wird alsbald schön. Hierauf beruht das Princip der Englischen Gärten, welches ist, die Kunst möglichst zu verbergen, damit es aussehe, als habe hier die Natur frei gewaltet. Denn nur dann

ist sie vollkommen schön, d. h. zeigt in grösster Deutlichkeit die Objektivation des noch erkenntnisslosen Willens zum Leben, der sich hier in grösster Naivetät entfaltet, weil die Gestalten nicht, wie in der Thierwelt, bestimmt sind durch ausserhalb liegende Zwecke, sondern allein unmittelbar durch Boden, Klima und ein geheimnissvolles Drittes, vermöge dessen so viele Pflanzen, die ursprünglich dem selben Boden und Klima entsprossen sind, doch so verschiedene Gestalten und Charaktere zeigen.

Der mächtige Unterschied zwischen den Englischen, richtiger Chinesischen Gärten und den jetzt immer seltener werdenden, jedoch noch in einigen Prachtexemplaren vorhandenen, altfranzösischen, beruht im letzten Grunde darauf, dass jene im objektiven, diese im subjektiven Sinne angelegt sind. In jenen nämlich wird der Wille der Natur, wie er sich in Baum, Staude, Berg und Gewässer objektivirt, zu möglichst reinem Ausdruck dieser seiner Ideen, also seines eigenen Wesens, gebracht. In den Französischen Gärten hingegen spiegelt sich nur der Wille des Besitzers, welcher die Natur unterjocht hat, so dass sie, statt ihrer Ideen, die ihm entsprechenden, ihr aufgezwungenen Formen, als Abzeichen ihrer Sklaverei, trägt: geschorene Hecken, in allerhand Gestalten geschnittene Bäume, gerade Alleen, Bogengänge u. s. w.

*

KAPITEL 34*).

UEBER DAS INNERE WESEN DER KUNST.

NICHT bloss die Philosophie, sondern auch die schönen Künste arbeiten im Grunde darauf hin, das Problem des Daseyns zu lösen. Denn in jedem Geiste, der sich ein Mal der rein objektiven Betrachtung der

*) Dieses Kapitel steht in Beziehung zu §. 49 des ersten Bandes. [S. 283 d. A.]

Welt hingiebt, ist, wie versteckt und unbewusst es auch seyn mag, ein Streben rege geworden, das wahre Wesen der Dinge, des Lebens, des Daseyns, zu erfassen. Denn Dieses allein hat Interesse für den Intellekt als solchen, d. h. für das von den Zwecken des Willens frei gewordene, also reine Subjekt des Erkennens; wie für das als blosses Individuum erkennende Subjekt die Zwecke des Willens allein Interesse haben. — Dieserhalb ist das Ergebniss jeder rein objektiven, also auch jeder künstlerischen Auffassung der Dinge ein Ausdruck mehr vom Wesen des Lebens und Daseyns, eine Antwort mehr auf die Frage: „Was ist das Leben?“ — Diese Frage beantwortet jedes ächte und gelungene Kunstwerk, auf seine Weise, völlig richtig. Allein die Künste reden sämmtlich nur die naive und kindliche Sprache der Anschauung, nicht die abstrakte und ernste der *Reflexion:* ihre Antwort ist daher ein flüchtiges Bild; nicht eine bleibende allgemeine Erkenntniss. Also für die *Anschauung* beantwortet jedes Kunstwerk jene Frage, jedes Gemälde, jede Statue, jedes Gedicht, jede Scene auf der Bühne: auch die Musik beantwortet sie; und zwar tiefer als alle anderen, indem sie, in einer ganz unmittelbar verständlichen Sprache, die jedoch in die der Vernunft nicht übersetzbar ist, das innerste Wesen alles Lebens und Daseyns ausspricht. Die übrigen Künste also halten sämmtlich dem Frager ein anschauliches Bild vor und sagen: „Siehe hier, das ist das Leben!“ — Ihre Antwort, so richtig sie auch seyn mag, wird jedoch immer nur eine einstweilige, nicht eine gänzliche und finale Befriedigung gewähren. Denn sie geben immer nur ein Fragment, ein Beispiel statt der Regel, nicht das Ganze, als welches nur in der Allgemeinheit des *Begriffes* gegeben werden kann. Für diesen daher, also für die Reflexion und in abstracto, eine eben deshalb bleibende und auf immer genügende Beantwortung jener Frage zu geben, — ist die Aufgabe der Philosophie. Inzwischen sehen wir hier, worauf die Verwandtschaft der Philosophie mit den schönen Künsten beruht, und können daraus abnehmen, inwiefern auch die Fähigkeit zu

Beiden, wiewohl in ihrer Richtung und im Sekundären sehr verschieden, doch in der Wurzel die selbe ist.

Jedes Kunstwerk ist demgemäss eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber, durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch, nicht von Jedem unmittelbar erfasst werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg.

Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaassen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloss durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen. Deshalb muss aber freilich auch Jeder, der das Gedicht liest, oder das Kunstwerk betrachtet, aus eigenen Mitteln beitragen, jene Weisheit zu Tage zu fördern: folglich fasst er nur so viel davon, als seine Fähigkeit und seine Bildung zulässt; wie ins tiefe Meer jeder Schiffer sein Senkblei so tief hinablässt, als dessen Länge reicht. Vor ein Bild hat Jeder sich hinzustellen, wie vor einen Fürsten, abwartend, ob und was es zu ihm sprechen werde; und, wie jenen, auch dieses nicht selbst anzureden: denn da würde er nur sich selbst vernehmen. — Dem allen zufolge ist in den Werken der darstellenden Künste zwar alle Weisheit enthalten, jedoch nur virtualiter oder implicite: hingegen dieselbe actualiter und explicite zu liefern ist die Philosophie bemüht, welche in diesem Sinne sich zu jenen verhält, wie der Wein zu den Trauben. Was sie zu liefern verspricht, wäre gleichsam ein schon realisirter und baarer Gewinn, ein fester und bleibender Besitz; während der aus den Leistungen und Werken der Kunst hervorgehende nur ein stets neu zu erzeugender ist. Dafür aber macht sie nicht bloss an Den, der ihre Werke schaffen, sondern auch an Den, der sie geniessen soll, abschreckende, schwer zu erfüllende Anforderungen. Daher bleibt ihr Publikum klein, während das der Künste gross ist. —

Die oben zum Genuss eines Kunstwerkes verlangte

Mitwirkung des Beschauers beruht zum Theil darauf, dass jedes Kunstwerk nur durch das Medium der Phantasie wirken kann, daher es diese anregen muss und sie nie aus dem Spiel gelassen werden und unthätig bleiben darf. Dies ist eine Bedingung der ästhetischen Wirkung und daher ein Grundgesetz aller schönen Künste. Aus demselben aber folgt, dass, durch das Kunstwerk, nicht Alles geradezu den Sinnen gegeben werden darf, vielmehr nur so viel, als erfordert ist, die Phantasie auf den rechten Weg zu leiten: ihr muss immer noch etwas und zwar das Letzte zu thun übrig bleiben. Muss doch sogar der Schriftsteller stets dem Leser noch etwas zu denken übrig lassen; da *Voltaire* sehr richtig gesagt hat: Le secret d'être ennuyeux, c'est de tout dire. In der Kunst aber ist überdies das Allerbeste zu geistig, um geradezu den Sinnen gegeben zu werden: es muss in der Phantasie des Beschauers geboren, wiewohl durch das Kunstwerk erzeugt werden. Hierauf beruht es, dass die Skizzen grosser Meister oft mehr wirken, als ihre ausgemalten Bilder; wozu freilich noch der andere Vortheil beiträgt, dass sie, aus *einem* Guss, im Augenblick der Konception vollendet sind; während das ausgeführte Gemälde, da die Begeisterung doch nicht bis zu seiner Vollendung anhalten kann, nur unter fortgesetzter Bemühung, mittelst kluger Ueberlegung und beharrlicher Absichtlichkeit zu Stande kommt. — Aus dem in Rede stehenden ästhetischen Grundgesetze wird ferner auch erklärlich, warum *Wachsfiguren*, obgleich gerade in ihnen die Nachahmung der Natur den höchsten Grad erreichen kann, nie eine ästhetische Wirkung hervorbringen und daher nicht eigentliche Werke der schönen Kunst sind. Denn sie lassen der Phantasie nichts zu thun übrig. Die Skulptur nämlich giebt die blosse Form, ohne die Farbe; die Malerei giebt die Farbe, aber den blossen Schein der Form: Beide also wenden sich an die Phantasie des Beschauers. Die Wachsfigur hingegen giebt Alles, Form und Farbe zugleich; woraus der Schein der Wirklichkeit entsteht und die Phantasie aus dem Spiele bleibt. — Dagegen wendet die

Poesie sich sogar allein an die Phantasie, welche sie mittelst blosser Worte in Thätigkeit versetzt. —

Ein willkürliches Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne eigentliche Kenntniss des Zweckes, ist, in jeder, der Grundcharakter der Pfuscherei. Ein solches zeigt sich in den nichts tragenden Stützen, den zwecklosen Voluten, Bauschungen und Vorsprüngen schlechter Architektur, in den nichtssagenden Läufen und Figuren, nebst dem zwecklosen Lerm schlechter Musik, im Klingklang der Reime sinnarmer Gedichte, u. s. w. —

In Folge der vorhergegangenen Kapitel und meiner ganzen Ansicht von der Kunst, ist ihr Zweck die Erleichterung der Erkenntniss der *Ideen* der Welt (im Platonischen Sinn, dem einzigen, den ich für das Wort *Idee* anerkenne). Die *Ideen* aber sind wesentlich ein Anschauliches und daher, in seinen nähern Bestimmungen, Unerschöpfliches. Die Mittheilung eines solchen kann daher nur auf dem Wege der Anschauung geschehen, welches der der Kunst ist. Wer also von der Auffassung einer *Idee* erfüllt ist, ist gerechtfertigt, wenn er die Kunst zum Medium seiner Mittheilung wählt. — Der blosse *Begriff* hingegen ist ein vollkommen Bestimmbares, daher zu Erschöpfendes, deutlich Gedachtes, welches sich, seinem ganzen Inhalt nach, durch Worte, kalt und nüchtern mittheilen lässt. Ein Solches nun aber durch ein *Kunstwerk* mittheilen zu wollen, ist ein sehr unnützer Umweg, ja, gehört zu dem eben gerügten Spielen mit den Mitteln der Kunst, ohne Kenntniss des Zwecks. Daher ist ein Kunstwerk, dessen Konception aus blossen deutlichen Begriffen hervorgegangen, allemal ein unächtes. Wenn wir nun, bei Betrachtung eines Werkes der bildenden Kunst, oder beim Lesen einer Dichtung, oder beim Anhören einer Musik (die etwas Bestimmtes zu schildern bezweckt), durch alle die reichen Kunstmittel hindurch, den deutlichen, begränzten, kalten, nüchternen Begriff durchschimmern und am Ende hervortreten sehen, welcher der Kern dieses Werkes war, dessen ganze Konception mithin nur im deutlichen Denken desselben bestanden hat

und demnach durch die Mittheilung desselben von Grund aus erschöpft ist; so empfinden wir Ekel und Unwillen: denn wir sehen uns getäuscht und um unsere Theilnahme und Aufmerksamkeit betrogen. Ganz befriedigt durch den Eindruck eines Kunstwerks sind wir nur dann, wann er etwas hinterlässt, das wir, bei allem Nachdenken darüber, nicht bis zur Deutlichkeit eines Begriffs herabziehen können. Das Merkmal jenes hybriden Ursprungs aus blossen Begriffen ist, dass der Urheber eines Kunstwerks, ehe er an die Ausführung gieng, mit deutlichen Worten angeben konnte, was er darzustellen beabsichtigte: denn da wäre durch diese Worte selbst sein ganzer Zweck zu erreichen gewesen. Daher ist es ein so unwürdiges, wie albernes Unternehmen, wenn man, wie heut zu Tage öfter versucht worden, eine Dichtung Shakespeare's, oder Goethe's, zurückführen will auf eine abstrakte Wahrheit, deren Mittheilung ihr Zweck gewesen wäre. Denken soll freilich der Künstler, bei der Anordnung seines Werkes: aber nur *das* Gedachte, was *geschaut* wurde ehe es gedacht war, hat nachmals, bei der Mittheilung, anregende Kraft und wird dadurch unvergänglich. — Hier wollen wir nun die Bemerkung nicht unterdrücken, dass allerdings die Werke aus *einem* Guss, wie die bereits erwähnte Skizze der Maler, welche in der Begeisterung der ersten Konception vollendet, und wie unbewusst hingezeichnet wird, desgleichen die Melodie, welche ohne alle Reflexion und völlig wie durch Eingebung kommt, endlich auch das eigentlich lyrische Gedicht, das blosse Lied, in welches die tief gefühlte Stimmung der Gegenwart und der Eindruck der Umgebung sich mit Worten, deren Silbenmaasse und Reime von selbst eintreffen, wie unwillkürlich ergiesst, — dass, sage ich, diese Alle den grossen Vorzug haben, das lautere Werk der Begeisterung des Augenblicks, der Inspiration, der freien Regung des Genius zu seyn, ohne alle Einmischung der Absichtlichkeit und Reflexion; daher sie eben durch und durch erfreulich und geniessbar sind, ohne Schaale und Kern, und ihre Wirkung viel unfehlbarer ist, als die der grössten

Kunstwerke, von langsamer und überlegter Ausführung. An allen diesen nämlich, also an den grossen historischen Gemälden, an den langen Epopöen, den grossen Opern u. s. w. hat die Reflexion, die Absicht und durchdachte Wahl bedeutenden Antheil: Verstand, Technik und Routine müssen hier die Lücken ausfüllen, welche die geniale Konception und Begeisterung gelassen hat, und allerlei nothwendiges Nebenwerk muss, als Cäment der eigentlich allein ächten Glanzpartien, diese durchziehen. Hieraus ist es erklärlich, dass alle solche Werke, die vollkommensten Meisterstücke der allergrössten Meister (wie z. B. Hamlet, Faust, die Oper Don Juan) allein ausgenommen, einiges Schaales und Langweiliges unvermeidlich beigemischt erhalten, welches ihren Genuss in etwas verkümmert. Belege hiezu sind die Messiade, die Gerusalemme liberata, sogar Paradise lost und die Aeneide: macht doch schon Horaz die kühne Bemerkung: Quandoque dormitat bonus Homerus. Dass aber Dies sich so verhält ist eine Folge der Beschränkung menschlicher Kräfte überhaupt. —

Die Mutter der nützlichen Künste ist die Noth; die der schönen der Ueberfluss. Zum Vater haben jene den Verstand, diese das Genie, welches selbst eine Art Ueberfluss ist, nämlich der der Erkenntnisskraft über das zum Dienste des Willens erforderliche Maass.

*

KAPITEL 35 *).

ZUR AESTHETIK DER ARCHITEKTUR.

In Gemässheit der im Texte gegebenen Ableitung des rein Aesthetischen der Baukunst aus den untersten Stufen der Objektivation des Willens, oder der Natur, deren Ideen sie zu deutlicher Anschaulichkeit

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 43 des ersten Bandes. [S. 258 d. A.]

bringen will, ist das einzige und beständige Thema derselben *Stütze und Last*, und ihr Grundgesetz, dass keine Last ohne genügende Stütze, und keine Stütze ohne angemessene Last, mithin das Verhältniss dieser Beiden gerade das passende sei. Die reinste Ausführung dieses Themas ist Säule und Gebälk: daher ist die Säulenordnung gleichsam der Generalbass der ganzen Architektur geworden. In Säule und Gebälk nämlich sind Stütze und Last *vollkommen gesondert*; wodurch die gegenseitige Wirkung Beider und ihr Verhältniss zu einander augenfällig wird. Denn freilich enthält selbst jede schlichte Mauer schon Stütze und Last: allein hier sind Beide noch in einander verschmolzen. Alles ist hier Stütze und Alles Last: daher keine ästhetische Wirkung. Diese tritt erst durch die *Sonderung* ein und fällt dem Grade derselben gemäss aus. Denn zwischen der Säulenreihe und der schlichten Mauer sind viele Zwischenstufen. Schon auf der bloss zu Fenstern und Thüren durchbrochenen Mauer eines Hauses sucht man jene Sonderung wenigstens anzudeuten, durch flach hervortretende Pilaster (Anten) mit Kapitellen, welche man dem Gesimse unterschiebt, ja im Nothfall, sie durch blosse Malerei darstellt, um doch irgendwie das Gebälk und eine Säulenordnung zu bezeichnen. Wirkliche Pfeiler, auch Konsolen und Stützen mancherlei Art, realisiren schon mehr jene von der Baukunst durchgängig angestrebte reine Sonderung der Stütze und Last. In Hinsicht auf dieselbe steht der Säule mit dem Gebälke zunächst, aber als eigenthümliche, nicht diesen nachahmende Konstruktion, das Gewölbe mit dem Pfeiler. Die ästhetische Wirkung Jener freilich erreichen Diese bei Weitem nicht; weil hier Stütze und Last noch nicht *rein gesondert*, sondern in einander übergehend verschmolzen sind. Im Gewölbe selbst ist jeder Stein zugleich Last und Stütze, und sogar die Pfeiler werden, zumal im Kreuzgewölbe, vom Druck entgegengesetzter Bögen, wenigstens für den Augenschein, in ihrer Lage erhalten; wie denn auch, eben dieses Seitendruckes wegen, nicht nur Gewölbe, sondern selbst blosse Bögen nicht auf Säulen

ruhen sollen, sondern den massiveren, viereckigen Pfeiler verlangen. In der Säulenreihe allein ist die Sonderung vollständig, indem hier das Gebälk als reine Last, die Säule als reine Stütze auftritt. Demnach ist das Verhältnis der Kolonade zur schlichten Mauer dem zu vergleichen, welches zwischen einer in regelmässigen Intervallen aufsteigenden Tonleiter und einem aus der selben Tiefe bis zur selben Höhe allmählig und ohne Abstufungen hinaufgehenden Tone wäre, der ein blosses Geheul abgeben würde. Denn im Einen wie im Andern ist der Stoff der selbe, und nur aus der *reinen Sonderung* geht der mächtige Unterschied hervor.

Der Last *angemessen* ist übrigens die Stütze nicht dann, wann sie solche zu tragen nur eben ausreicht; sondern wann sie dies so bequem und reichlich vermag, dass wir, beim ersten Anblick, darüber vollkommen beruhigt sind. Jedoch darf auch dieser Ueberschuss der Stütze einen gewissen Grad nicht übersteigen; da wir sonst Stütze ohne Last erblicken, welches dem ästhetischen Zweck entgegen ist. Zur Bestimmung jenes Grades haben die Alten, als Regulativ, die *Linie des Gleichgewichts* ersonnen, welche man erhält, indem man die Verjüngung, welche die Dicke der Säule von unten nach oben hat, fortsetzt, bis sie in einem spitzen Winkel ausläuft, wodurch die Säule zum Kegel wird: jetzt wird jeder beliebige Queer-Durchschnitt den untern Theil so stark lassen, dass er den abgeschnittenen oberen zu tragen hinreicht. Gewöhnlich aber wird mit zwanzigfacher Festigkeit gebaut, d. h. man legt jeder Stütze nur $^1/_{20}$ dessen auf, was sie höchstens tragen könnte. — Ein lukulentes Beispiel von Last ohne Stütze bieten die, an den Ecken mancher, im geschmackvollen Stil der „Jetztzeit" erbauten Häuser hinausgeschobenen Erker dem Auge dar. Man sieht nicht was sie trägt: sie scheinen zu schweben und beunruhigen das Gemüth.

Dass in Italien sogar die einfachsten und schmucklosesten Gebäude einen ästhetischen Eindruck machen, in Deutschland aber nicht, beruht hauptsäch-

lich darauf, dass dort die Dächer sehr flach sind. Ein hohes Dach ist nämlich weder Stütze noch Last: denn seine beiden Hälften unterstützen sich gegenseitig, das Ganze aber hat kein seiner Ausdehnung entsprechendes Gewicht. Daher bietet es dem Auge eine ausgebreitete Masse dar, die dem ästhetischen Zwecke völlig fremd, bloss dem nützlichen dient, mithin jenen stört, dessen Thema immer nur Stütze und Last ist.

Die Form der Säule hat ihren Grund allein darin, dass sie die einfachste und zweckmässigste Stütze liefert. In der gewundenen Säule tritt die Zweckwidrigkeit wie absichtlich trotzend und daher unverschämt auf: deswegen bricht der gute Geschmack beim ersten Anblick, den Stab über sie. Der viereckige Pfeiler hat, da die Diagonale die Seiten übertrifft, ungleiche Dimensionen der Dicke, die durch keinen Zweck motivirt, sondern durch die zufällig leichtere Ausführbarkeit veranlasst sind: darum eben gefällt er uns so sehr viel weniger, als die Säule. Schon der sechs- oder achteckige Pfeiler ist gefälliger; weil er sich der runden Säule mehr nähert: denn die Form dieser allein ist ausschliesslich durch den Zweck bestimmt. Dies ist sie nun aber auch in allen ihren übrigen Proportionen: zunächst im Verhältniss ihrer Dicke zur Höhe, innerhalb der Gränzen, welche die Verschiedenheit der drei Säulenordnungen zulässt. Sodann beruht ihre Verjüngung, vom ersten Drittel ihrer Höhe an, wie auch eine geringe Anschwellung an eben dieser Stelle (entasis Vitr.), darauf, dass der Druck der Last dort am stärksten ist: man glaubte bisher, dass diese Anschwellung nur der Jonischen und Korinthischen Säule eigen sei; allein neuere Messungen haben sie auch an der Dorischen, sogar in Pästum, nachgewiesen. Also Alles an der Säule, ihre durchweg bestimmte Form, das Verhältniss ihrer Höhe zur Dicke, Beider zu den Zwischenräumen der Säulen, und das der ganzen Reihe zum Gebälk und der darauf ruhenden Last, ist das genau berechnete Resultat aus dem Verhältniss der nothwendigen Stütze zur gegebenen Last. Weil diese gleichförmig verteilt

ist; so müssen es auch die Stützen seyn: deshalb sind Säulengruppen geschmacklos. Hingegen rückt, in den besten Dorischen Tempeln, die Ecksäule etwas näher an die nächste; weil das Zusammentreffen der Gebälke an der Ecke die Last vermehrt: hiedurch aber spricht sich deutlich das Princip der Architektur aus, dass die konstruktionellen Verhältnisse, d. h. die zwischen Stütze und Last, die wesentlichen sind, welchen die der Symmetrie, als untergeordnet, sogleich weichen müssen. Je nach der Schwere der ganzen Last überhaupt wird man die Dorische, oder die zwei leichteren Säulenordnungen wählen, da die erstere, nicht nur durch die grössere Dicke, sondern auch durch die ihr wesentliche, nähere Stellung der Säulen, auf schwere Lasten berechnet ist, zu welchem Zwecke auch die beinahe rohe Einfachheit ihres Kapitells passt. Die Kapitelle überhaupt haben den Zweck, sichtbar zu machen, dass die Säulen das Gebälk tragen und nicht wie Zapfen hineingesteckt sind: zugleich vergrössern sie, mittelst ihres Abakus, die tragende Fläche. Weil nun also aus dem wohl verstandenen und konsequent durchgeführten Begriff der reichlich angemessenen Stütze zu einer gegebenen Last alle Gesetze der Säulenordnung, mithin auch die Form und Proportion der Säule, in allen ihren Theilen und Dimensionen, bis ins einzelne herab, folgt, also insofern a priori bestimmt ist; so erhellt die Verkehrtheit des so oft wiederholten Gedankens, dass Baumstämme oder gar (was leider selbst Vitruvius, IV, 1, vorträgt) die menschliche Gestalt das Vorbild der Säule gewesen sei. Dann wäre die Form derselben für die Architektur eine rein zufällige, von Aussen aufgenommene: eine solche aber könnte uns nicht, sobald wir sie in ihrem gehörigen Ebenmaass erblicken, so harmonisch und befriedigend ansprechen; noch könnte andererseits jedes, selbst geringe Missverhältniss derselben vom feinen und geübten Sinne sogleich unangenehm und störend, wie ein Misston in der Musik, empfunden werden. Dies ist vielmehr nur dadurch möglich, dass, nach gegebenem Zweck und Mittel, alles Uebrige im Wesentlichen a

priori bestimmt ist, wie in der Musik, nach gegebener Melodie und Grundton, im Wesentlichen die ganze Harmonie. Und wie die Musik, so ist auch die Architektur überhaupt keine nachahmende Kunst; — obwohl Beide oft fälschlich dafür gehalten worden sind.

Das ästhetische Wohlgefallen beruht, wie im Text ausführlich dargethan, überall auf der Auffassung einer (Platonischen) Idee. Für die Architektur, allein als schöne Kunst betrachtet, sind die Ideen der untersten Naturstufen, also Schwere, Starrheit, Kohäsion, das eigentliche Thema; nicht aber, wie man bisher annahm, bloss die regelmässige Form, Proportion und Symmetrie, als welche ein rein Geometrisches, Eigenschaften des Raumes, nicht Ideen sind, und daher nicht das Thema einer schönen Kunst seyn können. Auch in der Architektur also sind sie nur sekundären Ursprungs und haben eine untergeordnete Bedeutung, welche ich sogleich hervorheben werde. Wären sie es allein, welche darzulegen die Architektur, als schöne Kunst, zur Aufgabe hätte; so müsste das Modell die gleiche Wirkung thun, wie das ausgeführte Werk. Dies aber ist ganz und gar nicht der Fall: vielmehr müssen die Werke der Architektur, um ästhetisch zu wirken, durchaus eine beträchtliche Grösse haben; ja, sie können nie zu gross, aber leicht zu klein seyn. Sogar steht, ceteris paribus, die ästhetische Wirkung im geraden Verhältniss der Grösse der Gebäude; weil nur grosse Massen die Wirksamkeit der Schwerkraft in hohem Grade augenfällig und eindringlich machen. Hiedurch bestätigt sich abermals meine Ansicht, dass das Streben und der Antagonismus jener Grundkräfte der Natur den eigentlichen ästhetischen Stoff der Baukunst ausmacht, welcher, seiner Natur nach, grosse Massen verlangt, um sichtbar, ja fühlbar zu werden. — Die Formen in der Architektur werden, wie oben an der Säule gezeigt worden, zunächst durch den unmittelbaren, konstruktionellen Zweck jedes Theiles bestimmt. Soweit nun aber derselbe irgend etwas unbestimmt lässt, tritt, da die Architektur ihr Daseyn

zunächst in unserer räumlichen Anschauung hat, und demnach an unser Vermögen a priori zu dieser sich wendet, das Gesetz der vollkommensten Anschaulichkeit, mithin auch der leichtesten Fasslichkeit, ein. Diese aber entsteht allemal durch die grösste Regelmässigkeit der Formen und Rationalität ihrer Verhältnisse. Demgemäss wählt die schöne Architektur lauter regelmässige Figuren, aus geraden Linien, oder gesetzmässigen Kurven, imgleichen die aus solchen hervorgehenden Körper, wie Würfel, Parellelopipeden, Cylinder, Kugeln, Pyramiden und Kegel; als Oeffnungen aber bisweilen Cirkel, oder Ellipsen, in der Regel jedoch Quadrate und noch öfter Rektangel, letztere von durchaus rationalem und ganz leicht fasslichem Verhältniss ihrer Seiten (nicht etwan wie 6:7, sondern wie 1:2, 2:3), endlich auch Blenden oder Nischen, von regelmässiger und fasslicher Proportion. Aus dem selben Grunde wird sie den Gebäuden selbst und ihren grossen Abtheilungen gern ein rationales und leicht fassliches Verhältniss der Höhe zur Breite geben, z. B. die Höhe einer Fassade die Hälfte der Breite seyn lassen, und die Säulen so stellen, dass je 3 oder 4 derselben mit ihren Zwischenräumen eine Linie ausmessen, welche der Höhe gleich ist, also ein Quadrat bilden. Das selbe Princip der Anschaulichkeit und leichten Fasslichkeit verlangt auch leichte Uebersehbarkeit: diese führt die Symmetrie herbei, welche überdies nöthig ist, um das Werk als ein Ganzes abzustecken und dessen wesentliche Begränzung von der zufälligen zu unterscheiden, wie man denn z. B. bisweilen nur an ihrem Leitfaden erkennt, ob man drei neben einander stehende Gebäude oder nur *eines* vor sich hat. Nur mittelst der Symmetrie also kündigt sich das architektonische Werk sogleich als individuelle Einheit und als Entwickelung eines Hauptgedankens an.

Wenn nun gleich, wie oben beiläufig gezeigt worden, die Baukunst keineswegs die *Formen* der Natur, wie Baumstämme, oder gar menschliche Gestalten, nachzuahmen hat; so soll sie doch im *Geiste* der Natur schaffen, namentlich indem sie das Gesetz natura nihil agit frustra, nihilque supervacaneum, et quod

commodissimum in omnibus suis operationibus sequitur, auch zu dem ihrigen macht, demnach alles, selbst nur scheinbar, Zwecklose vermeidet und ihre jedesmalige Absicht, sei diese nun eine rein architektonische, d. h. konstruktionelle, oder aber eine die Zwecke der Nützlichkeit betreffende, stets auf dem kürzesten und natürlichsten Wege erreicht und so dieselbe, durch das Werk selbst, offen darlegt. Dadurch erlangt sie eine gewisse Grazie, der analog, welche bei lebenden Wesen in der Leichtigkeit und der Angemessenheit jeder Bewegung und Stellung zur Absicht derselben besteht. Demgemäss sehen wir, im guten antiken Baustil, jeglichen Theil, sei es nun Pfeiler, Säule, Bogen, Gebälk, oder Thüre, Fenster, Treppe, Balkon, seinen Zweck auf die gradeste und einfachste Weise erreichen, ihn dabei unverhohlen und naiv an den Tag legend; eben wie die organische Natur es in ihren Werken auch thut. Der geschmacklose Baustil hingegen sucht bei Allem unnütze Umwege und gefällt sich in Willkürlichkeiten, geräth dadurch auf zwecklos gebrochene, heraus und hereinrückende Gebälke, gruppirte Säulen, zerstückelte Kornischen an Thürbögen und Giebeln, sinnlose Voluten, Schnörkel u. dergl.: er spielt, wie oben als Charakter der Pfuscherei angegeben, mit den Mitteln der Kunst, ohne die Zwecke derselben zu verstehen, wie Kinder mit dem Geräthe der Erwachsenen spielen. Dieser Art ist schon jede Unterbrechung einer geraden Linie, jede Aenderung im Schwunge einer Kurve, ohne augenfälligen Zweck. Jene naive Einfalt hingegen in der Darlegung und dem Erreichen des Zweckes, die dem Geiste entspricht, in welchem die Natur schafft und bildet, ist es eben auch, welche den antiken Tongefässen eine solche Schönheit und Grazie der Form verleiht, dass wir stets von Neuem darüber erstaunen; weil sie so edel absticht gegen unsere modernen Gefässe im Originalgeschmack, als welche den Stämpel der Gemeinheit tragen, sie mögen nun aus Porzellan, oder grobem Töpferthon geformt seyn. Beim Anblick der Gefässe und Geräthe der Alten fühlen wir, dass wenn die Natur derglei-

chen Dinge hätte schaffen wollen, sie es in diesen Formen gethan haben würde. — Da wir also die Schönheit der Baukunst hauptsächlich aus der unverhohlenen Darlegung der Zwecke und dem Erreichen derselben auf dem kürzesten und natürlichsten Wege hervorgehen sehen; so geräth hier meine Theorie in geraden Widerspruch mit der Kantischen, als welche das Wesen alles Schönen in eine anscheinende Zweckmässigkeit ohne Zweck setzt.

Das hier dargelegte alleinige Thema der Architektur, Stütze und Last, ist so sehr einfach, dass eben deshalb diese Kunst, soweit sie *schöne* Kunst ist (nicht aber sofern sie dem Nutzen dient), schon seit der besten Griechischen Zeit, im Wesentlichen vollendet und abgeschlossen, wenigstens keiner bedeutenden Bereicherung mehr fähig ist. Hingegen kann der moderne Architekt sich von den Regeln und Vorbildern der Alten nicht merklich entfernen, ohne eben schon auf dem Wege der Verschlechterung zu seyn. Ihm bleibt daher nichts übrig, als die von den Alten überlieferte Kunst anzuwenden und ihre Regeln, so weit es möglich ist, unter den Beschränkungen, welche das Bedürfniss, das Klima, das Zeitalter, und sein Land ihm unabweisbar auflegen, durchzusetzen. Denn in dieser Kunst, wie auch in der Skulptur, fällt das Streben nach dem Ideal mit der Nachahmung der Alten zusammen.

Ich brauche wohl kaum zu erinnern, dass ich, bei allen diesen architektonischen Betrachtungen, allein den antiken Baustil und nicht den sogenannten Gothischen, welcher, Saracenischen Ursprungs, durch die Gothen in Spanien dem übrigen Europa zugeführt worden ist, im Auge gehabt habe. Vielleicht ist auch diesem eine gewisse Schönheit, in seiner Art, nicht ganz abzusprechen: wenn er jedoch unternimmt, sich jenem als ebenbürtig gegenüberzustellen; so ist dies eine barbarische Vermessenheit, welche man durchaus nicht gelten lassen darf. Wie wohlthätig wirkt doch auf unsern Geist, nach dem Anschauen solcher Gothischer Herrlichkeiten, der Anblick eines regelrechten, im antiken Stil aufge-

führten Gebäudes! Wir fühlen sogleich, dass dies das allein Rechte und Wahre ist. Könnte man einen alten Griechen vor unsere berühmtesten Gothischen Kathedralen führen; was würde er wohl dazu sagen? — Βαρβαροι! — Unser Wohlgefallen an Gothischen Werken beruht ganz gewiss grössten Theils auf Gedankenassociationen und historischen Erinnerungen, also auf einem der Kunst fremden Gefühl. Alles was ich vom eigentlich ästhetischen Zweck, vom Sinn und Thema der Baukunst gesagt habe, verliert bei diesen Werken seine Gültigkeit. Denn das frei liegende Gebälk ist verschwunden und mit ihm die Säule: Stütze und Last, geordnet und vertheilt, um den Kampf zwischen Starrheit und Schwere zu veranschaulichen, sind hier nicht mehr das Thema. Auch ist jene durchgängige, reine Rationalität, vermöge welcher alles strenge Rechenschaft zulässt, ja, sie dem denkenden Beschauer schon von selbst entgegenbringt, und welche zum Charakter des antiken Baustils gehört, hier nicht mehr zu finden: wir werden bald inne, dass hier, statt ihrer, eine von fremdartigen Begriffen geleitete Willkür gewaltet hat; daher Vieles uns unerklärt bleibt. Denn nur der antike Baustil ist in rein *objektivem* Sinne gedacht, der gothische mehr in subjektivem. — Wollen wir jedoch, wie wir als den eigentlichen, ästhetischen Grundgedanken der antiken Baukunst die Entfaltung des Kampfes zwischen Starrheit und Schwere erkannt haben, auch in der Gothischen einen analogen Grundgedanken auffinden; so müsste es dieser seyn, dass hier die gänzliche Ueberwältigung und Besiegung der Schwere durch die Starrheit dargestellt werden soll. Denn demgemäss ist hier die Horizontallinie, welche die der Last ist, fast ganz verschwunden, und das Wirken der Schwere tritt nur noch indirekt, nämlich in Bogen und Gewölbe verlarvt, auf, während die Vertikallinie, welche die der Stütze ist, allein herrscht, und in unmässig hohen Strebepfeilern, Türmen, Türmchen und Spitzen ohne Zahl, welche unbelastet in die Höhe gehen, das siegreiche Wirken der Starrheit versinnlicht. Während in der antiken Baukunst

das Streben und Drängen von oben nach unten eben so wohl vertreten und dargelegt ist, wie das von unten nach oben; so herrscht hier das letztere entschieden vor: wodurch auch jene oft bemerkte Analogie mit dem Krystall entsteht, da dessen Anschiessen ebenfalls mit Ueberwältigung der Schwere geschieht. Wenn wir nun diesen Sinn und Grundgedanken der Gothischen Baukunst unterlegen und diese dadurch als gleichberechtigten Gegensatz der antiken aufstellen wollten; so wäre dagegen zu erinnern, dass der Kampf zwischen Starrheit und Schwere, welchen die antike Baukunst so offen und naiv darlegt, ein wirklicher und wahrer, in der Natur gegründeter ist; die gänzliche Ueberwindung der Schwere durch die Starrheit hingegen ein blosser Schein bleibt, eine Fiktion, durch Täuschung beglaubigt. — Wie aus dem hier angegebenen Grundgedanken und den oben bemerkten Eigenthümlichkeiten der Gothischen Baukunst der mysteriöse und hyperphysische Charakter, welcher derselben zuerkannt wird, hervorgeht, wird Jeder sich leicht deutlich machen können. Hauptsächlich entsteht er, wie schon erwähnt, dadurch, dass hier das Willkürliche an die Stelle des rein Rationellen, sich als durchgängige Angemessenheit des Mittels zum Zweck Kundgebenden, getreten ist. Das viele eigentlich Zwecklose und doch so sorgfältig Vollendete erregt die Voraussetzung unbekannter, unerforschlicher, geheimer Zwecke, d. i. das mysteriöse Ansehen. Hingegen ist die glänzende Seite der Gothischen Kirchen die innere: weil hier die Wirkung des von schlanken, krystallinisch aufstrebenden Pfeilern getragen, hoch hinaufgehobenen und, bei verschwundener Last, ewige Sicherheit verheissenden Kreuzgewölbes auf das Gemüth eindringt, die meisten der erwähnten Uebelstände aber draussen liegen. An antiken Gebäuden ist die Aussenseite die vortheilhaftere; weil man dort Stütze und Last besser übersieht, im Innern hingegen die flache Decke stets etwas Niederdrückendes und Prosaisches behält. An den Tempeln der Alten war auch meistentheils, bei vielen und grossen Aussenwerken, das eigentliche Innere

klein. Einen erhabeneren Anstrich erhielt es durch das Kugelgewölbe einer Kuppel, wie im Pantheon, von welcher daher auch die Italiäner, in diesem Stil bauend, den ausgedehntesten Gebrauch gemacht haben. Dazu stimmt, dass die Alten als südliche Völker, mehr im Freien lebten, als die nordischen Nationen, welche die Gothische Baukunst vorgezogen haben. — Wer nun aber schlechterdings die gothische Baukunst als eine wesentliche und berechtigte gelten lassen will, mag, wenn er zugleich Analogien liebt, sie den negativen Pol der Architektur, oder auch die Moll-Tonart derselben benennen. — Im Interesse des guten Geschmacks muss ich wünschen, dass grosse Geldmittel dem objektiv, d. h. wirklich Guten und Rechten, dem an sich Schönen, zugewendet werden, nicht aber Dem, dessen Werth bloss auf Ideenassociationen beruht. Wenn ich nun sehe, wie dieses ungläubige Zeitalter die vom gläubigen Mittelalter unvollendet gelassenen Gothischen Kirchen so emsig ausbaut, kommt es mir vor, als wolle man das dahingeschiedene Christenthum einbalsamiren.

KAPITEL 36*).

VEREINZELTE BEMERKUNGEN ZUR AESTHETIK DER BILDENDEN KUENSTE.

In der Skulptur sind Schönheit und Grazie die Hauptsache: in der Malerei aber erhalten Ausdruck, Leidenschaft, Charakter das Uebergewicht; daher von der Forderung der Schönheit eben so viel nachgelassen werden muss. Denn eine durchgängige Schönheit aller Gestalten, wie die Skulptur sie fordert, würde dem Charakteristischen Abbruch thun, auch durch die Monotonie ermüden. Demnach darf die Malerei

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 44—50 des ersten Bandes. [S. 264—293 d. A.]

auch hässliche Gesichter und abgezehrte Gestalten darstellen: die Skulptur hingegen verlangt Schönheit, wenn auch nicht stets vollkommene, durchaus aber Kraft und Fülle der Gestalten. Folglich ist ein magerer Christus am Kreuz, ein von Alter und Krankheit abgezehrter, sterbender heiliger Hieronymus, wie das Meisterstück Domenichino's, ein für die Malerei passender Gegenstand: hingegen der durch Fasten auf Haut und Knochen reducirte Johannes der Täufer, in Marmor, von Donatello, auf der Gallerie zu Florenz, wirkt, trotz der meisterhaften Ausführung, widerlich. — Von diesem Gesichtspunkt aus scheint die Skulptur der Bejahung, die Malerei der Verneinung des Willens zum Leben angemessen, und hieraus liesse sich erklären, warum die Skulptur die Kunst der Alten, die Malerei die der christlichen Zeiten gewesen ist. —

Bei der §. 45 des ersten Bandes gegebenen Auseinandersetzung, dass das Herausfinden, Erkennen und Feststellen des Typus der menschlichen Schönheit auf einer gewissen Anticipation derselben beruht und daher zum Theil a priori begründet ist, finde ich noch hervorzuheben, dass diese Anticipation dennoch der Erfahrung bedarf, um durch sie angeregt zu werden; analog dem Instinkt der Thiere, welcher, obwohl das Handeln a priori leitend, dennoch in den Einzelheiten desselben der Bestimmung durch Motive bedarf. Die Erfahrung und Wirklichkeit nämlich hält dem Intellekt des Künstlers menschliche Gestalten vor, welche, im einen oder andern Theil, der Natur mehr oder minder gelungen sind, ihn gleichsam um sein Urtheil darüber befragend, und ruft so, nach Sokratischer Methode, aus jener dunkeln Anticipation die deutliche und bestimmte Erkenntniss des Ideals hervor. Dieserhalb leistete es den Griechischen Bildhauern allerdings grossen Vorschub, dass Klima und Sitte des Landes ihnen den ganzen Tag Gelegenheit gaben, halb nackte Gestalten, und in den Gymnasien auch ganz nackte zu sehen. Dabei forderte jedes Glied ihren plastischen Sinn auf zur Beurtheilung und zur Vergleichung desselben mit dem Ideal, welches unentwickelt

in ihrem Bewusstseyn lag. So übten sie beständig ihr Urtheil an allen Formen und Gliedern, bis zu den feinsten Nüancen derselben herab; wodurch denn allmälig ihre ursprünglich nur dumpfe Anticipation des Ideals menschlicher Schönheit zu solcher Deutlichkeit des Bewusstseyns erhoben werden konnte, dass sie fähig wurden, dasselbe im Kunstwerk zu objektiviren. — Auf ganz analoge Weise ist dem Dichter, zur Darstellung der Charaktere, eigene Erfahrung nützlich und nöthig. Denn obgleich er nicht nach der Erfahrung und empirischen Notizen arbeitet, sondern nach dem klaren Bewusstseyn des Wesens der Menschheit, wie er solches in seinem eigenen Innern findet; so dient doch diesem Bewusstseyn die Erfahrung zum Schema, giebt ihm Anregung und Uebung. Sonach erhält seine Erkenntniss der menschlichen Natur und ihrer Verschiedenheiten, obwohl sie in der Hauptsache a priori und anticipirend verfährt, doch erst durch die Erfahrung Leben, Bestimmtheit und Umfang. — Dem so bewundrungswürdigen Schönheitssinn der Griechen aber, welcher sie allein, unter allen Völkern der Erde, befähigte, den wahren Normaltypus der menschlichen Gestalt herauszufinden und demnach die Musterbilder der Schönheit und Grazie für alle Zeiten zur Nachachmung aufzustellen, können wir, auf unser voriges Buch und Kapitel 44 im folgenden uns stützend, noch tiefer auf den Grund gehen, und sagen: Das Selbe, was, wenn es vom *Willen* unzertrennt bleibt, Geschlechtstrieb mit fein sichtender Auswahl, d. i. *Geschlechtsliebe* (die bei den Griechen bekanntlich grossen Verirrungen unterworfen war), giebt; eben Dieses wird, wenn es, durch das Vorhandenseyn eines abnorm überwiegenden Intellekts, sich vom Willen ablöst und doch thätig bleibt, zum *objektiven Schönheitssinn* für menschliche Gestalt, welcher nun zunächst sich zeigt als urtheilender Kunstsinn, sich aber steigern kann, bis zur Auffindung und Darstellung der Norm aller Theile und Proportionen; wie dies der Fall war im Phidias, Praxiteles, Skopas u. s. w. — Alsdann geht in Erfüllung, was Goethe den Künstler sagen lässt:

Dass ich mit Göttersinn
Und Menschenhand
Vermöge zu bilden,
Was bei meinem Weib'
Ich animalisch kann und muss.

Und auch hier abermals analog, wird im *Dichter* eben Das, was, wenn es vom *Willen* unzertrennt bliebe, blosse *Weltklugheit* gäbe, wenn es, durch das abnorme Ueberwiegen des Intellekts, sich vom Willen sondert, zur Fähigkeit objektiver, dramatischer *Darstellung*. —

Die moderne Skulptur ist, was immer sie auch leisten mag, doch der modernen lateinischen Poesie analog und, wie diese, ein Kind der Nachahmung, aus Reminiscenzen entsprungen. Lässt sie sich beigehen, originell seyn zu wollen; so geräth sie alsbald auf Abwege, namentlich auf den schlimmen, nach der vorgefundenen Natur, statt nach den Proportionen der Alten zu formen. *Canova*, *Thorwaldsen* u. a. m. sind dem *Johannes Secundus* und *Owenus* zu vergleichen. Mit der Architektur verhält es sich eben so: allein da ist es in der Kunst selbst gegründet, deren rein ästhetischer Theil von geringem Umfange ist und von den Alten bereits erschöpft wurde; daher der moderne Baumeister nur in der weisen Anwendung desselben sich hervorthun kann; und soll er wissen, dass er stets so weit vom guten Geschmack sich entfernt, als er vom Stil und Vorbild der Griechen abgeht. —

Die Kunst des Malers, bloss betrachtet sofern sie den Schein der Wirklichkeit hervorzubringen bezweckt, ist im letzten Grunde darauf zurückzuführen, dass er Das, was beim Sehen die blosse Empfindung ist, also die Affektion der Retina, d. i. die allein unmittelbar gegebene *Wirkung*, rein zu *sondern* versteht von ihrer *Ursache*, d. i. den Objekten der Aussenwelt, deren Anschauung im Verstande allererst daraus entsteht; wodurch er, wenn die Technik hinzukommt, im Stande ist, die selbe Wirkung im Auge durch eine ganz andere Ursache, nämlich aufgetragene Farbenflecke, hervorzubringen, woraus dann im Verstande des Betrachters, durch die unausbleibliche Zurück-

führung auf die gewöhnliche Ursache, die nämliche Anschauung wieder entsteht. —

Wenn man betrachtet, wie in jedem *Menschengesicht* etwas so ganz Ursprüngliches, so durchaus Originelles liegt und dasselbe eine Ganzheit zeigt, welche nur einer aus lauter nothwendigen Theilen bestehenden Einheit zukommen kann, vermöge welcher wir ein bekanntes Individuum, aus so vielen Tausenden, selbst nach langen Jahren wiedererkennen, obgleich die möglichen Verschiedenheiten menschlicher Gesichtszüge, zumal *einer* Rasse, innerhalb äusserst enger Grenzen liegen; so muss man bezweifeln, dass etwas von so wesentlicher Einheit und so grosser Ursprünglichkeit je aus einer andern Quelle hervorgehen könne, als aus den geheimnissvollen Tiefen des Innern der Natur: daraus aber würde folgen, dass kein Künstler fähig seyn könne, die ursprüngliche Eigenthümlichkeit eines Menschengesichtes wirklich zu ersinnen, noch auch nur, sie aus Reminiscenzen naturgemäss zusammenzusetzen. Was er demnach in dieser Art zu Stande brächte, würde immer nur eine halbwahre, ja vielleicht eine unmögliche Zusammensetzung seyn: denn wie sollte er eine wirkliche physiognomische Einheit zusammensetzen, da ihm doch das Princip dieser Einheit eigentlich unbekannt ist? Danach muss man bei jedem von einem Künstler bloss ersonnenen Gesicht zweifeln, ob es in der That ein mögliches sei, und ob nicht die Natur, als Meister aller Meister, es für eine Pfuscherei erklären würde, indem sie völlige Widersprüche darin nachwiese. Dies würde allerdings zu dem Grundsatz führen, dass auf historischen Bildern immer nur Porträtte figuriren dürften, welche dann freilich mit der grössten Sorgfalt auszuwählen und in etwas zu idealisiren wären. Bekanntlich haben grosse Künstler immer gern nach lebenden Modellen gemalt und viele Porträtte angebracht. —

Obgleich, wie im Text ausgeführt, der eigentliche Zweck der Malerei, wie der Kunst überhaupt, ist, uns die Auffassung der (Platonischen) Ideen der Wesen dieser Welt zu erleichtern, wobei wir zugleich in den Zustand des reinen, d. i. willenlosen, Erkennens ver-

setzt werden; so kommt ihr ausserdem noch eine davon unabhängige und für sich gehende Schönheit zu, welche hervorgebracht wird durch die blosse Harmonie der Farben, das Wohlgefällige der Gruppirung, die günstige Vertheilung des Lichts und Schattens und den Ton des ganzen Bildes. Diese ihr beigegebene, untergeordnete Art der Schönheit befördert den Zustand des reinen Erkennens und ist in der Malerei Das, was in der Poesie die Diktion, das Metrum und der Reim ist: Beide nämlich sind nicht das Wesentliche, aber das zuerst und unmittelbar Wirkende. —

Zu meinem, im ersten Bande §. 50, über die Unstatthaftigkeit der *Allegorie* in der Malerei abgegebenen Urtheil bringe ich noch einige Belege bei. Im Palast Borghese, zu Rom, befindet sich folgendes Bild von Michael Angelo Caravaggio: Jesus, als Kind von etwan zehn Jahren, tritt einer Schlange auf den Kopf, aber ganz ohne Furcht und mit grösster Gelassenheit, und eben so gleichgültig bleibt dabei seine ihn begleitende Mutter: daneben steht die heilige Elisabeth, feierlich und tragisch zum Himmel blickend. Was möchte wohl bei dieser kyriologischen Hieroglyphe ein Mensch denken, der nie etwas vernommen hätte vom Samen des Weibes, welcher der Schlange den Kopf zertreten soll? — Zu Florenz, im Bibliotheksaal des Palastes Riccardi, finden wir auf dem von Luca Giordano gemalten Plafond folgende Allegorie, welche besagen soll, dass die Wissenschaft den Verstand aus den Banden der Unwissenheit befreit: der Verstand ist ein starker Mann, von Stricken umwunden, die eben abfallen: eine Nymphe hält ihm einen Spiegel vor, eine andere reicht ihm einen abgelösten grossen Flügel: darüber sitzt die Wissenschaft auf einer Kugel und, mit einer Kugel in der Hand, neben ihr die nackte Wahrheit. — Zu Ludwigsburg bei Stuttgart zeigt uns ein Bild die Zeit, als Saturn, mit einer Scheere dem Amor die Flügel beschneidend: wenn das besagen soll, dass wann wir altern, der Unbestand in der Liebe sich schon giebt; so wird es hiemit wohl seine Richtigkeit haben. —

Meine Lösung des Problems, warum der *Laokoon*

nicht schreit, zu bekräftigen, diene noch Folgendes. Von der verfehlten Wirkung der Darstellung des Schreiens durch die Werke der bildenden, wesentlich stummen Künste, kann man sich faktisch überzeugen an einem auf der Kunstakademie zu Bologna befindlichen Bethlehemitischen Kindermord von Guido Reni, auf welchem dieser grosse Künstler den Missgriff begangen hat, sechs schreiende Mundaufreisser zu malen. — Wer es noch deutlicher haben will, denke sich eine pantomimische Darstellung auf der Bühne, und in irgend einer Scene derselben einen dringenden Anlass zum Schreien einer der Personen: wollte nun der diese darstellende Tänzer das Geschrei dadurch ausdrücken, dass er eine Weile mit weit aufgesperrtem Munde dastände; so würde das laute Gelächter des ganzen Hauses die Abgeschmacktheit der Sache bezeugen. — Da nun demnach aus Gründen, welche nicht im darzustellenden Gegenstande, sondern im Wesen der darstellenden Kunst liegen, das Schreien des Laokoon unterbleiben musste; so entstand hieraus dem Künstler die Aufgabe, eben dieses Nicht-Schreien zu motiviren, um es uns plausibel zu machen, dass ein Mensch in solcher Lage nicht schreie. Diese Aufgabe hat er dadurch gelöst, dass er den Schlangenbiss nicht als schon erfolgt, auch nicht als noch drohend, sondern als gerade jetzt und zwar in die Seite geschehend darstellte: denn dadurch wird der Unterleib eingezogen, das Schreien daher unmöglich gemacht. Diesen nächsten, eigentlich aber nur sekundären und untergeordneten Grund der Sache hat *Goethe* richtig herausgefunden und ihn dargelegt am Ende des elften Buches seiner Selbstbiographie, wie auch im Aufsatz über den Laokoon im ersten Heft der Propyläen; aber der entferntere, primäre, jenen bedingende Grund ist der von mir dargelegte. Ich kann die Bemerkung nicht unterdrücken, dass ich hier zu Goethen wieder im selben Verhältniss stehe, wie hinsichtlich der Theorie der Farbe. — In der Sammlung des Herzogs von Aremberg zu Brüssel befindet sich ein antiker Kopf des Laokoon, welcher später aufgefunden worden. Der Kopf in der weltbe-

rühmten Gruppe ist aber kein restaurirter, wie auch aus Goethe's specieller Tafel aller Restaurationen dieser Gruppe, welche sich am Ende des ersten Bandes der Propyläen befindet, hervorgeht und zudem dadurch bestätigt wird, dass der später gefundene Kopf dem der Gruppe höchst ähnlich ist. Wir müssen also annehmen, dass noch eine andere antike Repetition der Gruppe existirt hat, welcher der Arembergische Kopf angehörte. Derselbe übertrifft, meiner Meinung nach, sowohl an Schönheit als an Ausdruck den der Gruppe: den Mund hat er bedeutend weiter offen, als dieser, jedoch nicht bis zum eigentlichen Schreien.

KAPITEL 37*).

ZUR ÄSTHETIK DER DICHTKUNST.

ALS die einfachste und richtigste Definition der Poesie möchte ich diese aufstellen, dass sie die Kunst ist, durch Worte die Einbildungskraft ins Spiel zu versetzen. Wie sie dies zu Wege bringt, habe ich im ersten Bande, §. 51, angegeben. Eine specielle Bestätigung des dort Gesagten giebt folgende Stelle aus einem seitdem veröffentlichten Briefe *Wielands* an *Merk:* „Ich habe drittehalb Tage über eine einzige Strophe zugebracht, wo im Grunde die Sache auf einem einzigen Worte, das ich brauchte und nicht finden konnte, beruhte. Ich drehte und wandte das Ding und mein Gehirn nach allen Seiten; weil ich natürlicherweise, wo es um ein Gemälde zu thun ist, gern die nämliche bestimmte Vision, welche vor meiner Stirn schwebte, auch vor die Stirn meiner Leser bringen möchte, und dazu oft, ut nosti, von einem einzigen Zuge, oder Drucker, oder Reflex, Alles abhängt." (Briefe an Merk, herausgegeben von Wagner, 1835,

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 51 des ersten Bandes. [S. 293 d. A.]

S. 193.) — Dadurch, dass die Phantasie des Lesers der Stoff ist, in welchem die Dichtkunst ihre Bilder darstellt, hat diese den Vortheil, dass die nähere Ausführung und die feineren Züge in der Phantasie eines Jeden so ausfallen, wie es seiner Individualität, seiner Erkenntnissphäre und seiner Laune gerade am angemessensten ist und ihn daher am lebhaftesten anregt; statt dass die bildenden Künste sich nicht so anbequemen können, sondern hier *ein* Bild, *eine* Gestalt Allen genügen soll: diese aber wird doch immer, in Etwas, das Gepräge der Individualität des Künstlers, oder seines Modells, tragen, als einen subjektiven, oder zufälligen, nicht wirksamen Zusatz; wenn gleich um so weniger, je objektiver, d. h. genialer der Künstler ist. Schon hieraus ist es zum Theil erklärlich, dass die Werke der Dichtkunst eine viel stärkere, tiefere und allgemeinere Wirkung ausüben, als Bilder und Statuen: diese nämlich lassen das Volk meistens ganz kalt, und überhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste. Hiezu gibt einen sonderbaren Beleg das so häufige Auffinden und Entdecken von Bildern grosser Meister in Privathäusern und allerlei Lokalitäten, wo sie, viele Menschenalter hindurch, nicht etwan vergraben und versteckt, sondern bloss unbeachtet, also wirkungslos, gehangen haben. Zu meiner Zeit in Florenz (1823) wurde sogar eine Raphael'sche Madonna entdeckt, welche eine lange Reihe von Jahren hindurch im Bedientenzimmer eines Palastes (im Quartiere di S. Spirito) an der Wand gehangen hatte: und Dies geschieht unter Italiänern, dieser vor allen übrigen mit Schönheitssinn begabten Nation. Es beweist, wie wenig direkte und unvermittelte Wirkung die Werke der bildenden Künste haben, und dass ihre Schätzung weit mehr, als die aller andern, der Bildung und Kenntniss bedarf. Wie unfehlbar macht hingegen eine schöne, das Herz treffende Melodie ihre Reise um das Erdenrund, und wandert eine vortreffliche Dichtung von Volk zu Volk. Dass die Grossen und Reichen gerade den bildenden Künsten die kräftigste Unterstützung widmen und nur auf *ihre* Werke beträchtliche Summen verwenden, ja, heut zu Tage

eine Idololatrie, im eigentlichen Sinne, für ein Bild von einem berühmten, alten Meister den Werth eines grossen Landgutes hingiebt, Dies beruht hauptsächlich auf der Seltenheit der Meisterstücke, deren Besitz daher dem Stolze zusagt, sodann aber auch darauf, dass der Genuss derselben gar wenig Zeit und Anstrengung erfordert und jeden Augenblick, auf einen Augenblick, bereit ist; während Poesie und selbst Musik ungleich beschwerlichere Bedingungen stellen. Dem entsprechend lassen die bildenden Künste sich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedanischen, sind ohne sie: aber ohne Musik und Poesie ist keines.

Die Absicht nun aber, in welcher der Dichter unsere Phantasie in Bewegung setzt, ist, uns die Ideen zu offenbaren, d. h. an einem Beispiel zu zeigen, was das Leben, was die Welt sei. Dazu ist die erste Bedingung, dass er es selbst erkannt habe: je nachdem dies tief oder flach geschehen ist, wird seine Dichtung ausfallen. Demgemäss giebt es unzählige Abstufungen, wie der Tiefe und Klarheit in der Auffassung der Natur der Dinge, so der Dichter. Jeder von diesen muss inzwischen sich für vortrefflich halten, sofern er richtig dargestellt hat was *er* erkannte, und sein Bild *seinem* Original entspricht: er muss sich dem besten gleich stellen, weil er in dessen Bilde auch nicht mehr erkennt, als in seinem eigenen, nämlich so viel, wie in der Natur selbst; da sein Blick nun ein Mal nicht tiefer eindringt. Der beste selbst aber erkennt sich als solchen daran, dass er sieht wie flach der Blick der andern war, wie Vieles noch dahinter lag, das sie nicht wiedergeben konnten, weil sie es nicht sahen, und wie viel weiter sein Blick und sein Bild reicht. Verstände er die Flachen so wenig, wie sie ihn; da müsste er verzweifeln: denn gerade weil schon ein ausserordentlicher Mann dazu gehört, um ihm Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die schlechten Poeten ihn aber so wenig hochschätzen können, wie er sie, hat auch er lange an seinem eigenen Beifall zu zehren, ehe der der Welt nachkommt. — Inzwischen wird ihm auch jener verkümmert, indem man ihm

zumuthet, er solle fein bescheiden seyn. Es ist aber so unmöglich, dass wer Verdienste hat und weiss was sie kosten, selbst blind dagegen sei, wie dass ein Mann von sechs Fuss Höhe nicht merke, dass er die Andern überragt. Ist von der Basis des Thurms bis zur Spitze 300 Fuss; so ist zuverlässig eben so viel von der Spitze bis zur Basis. Horaz, Lucrez, Ovid und fast alle Alten haben stolz von sich geredet, desgleichen Dante, Shakespeare, Bako von Verulam und Viele mehr. Dass Einer ein grosser Geist seyn könne, ohne etwas davon zu merken, ist eine Absurdität, welche nur die trostlose Unfähigkeit sich einreden kann, damit sie das Gefühl der eigenen Nichtigkeit auch für Bescheidenheit halten könne. Ein Engländer hat witzig und richtig bemerkt, dass merit und modesty nichts Gemeinsames hätten, als den Anfangsbuchstaben. Die bescheidenen Celebritäten habe ich stets in Verdacht, dass sie wohl Recht haben könnten; und *Corneille* sagt geradezu:

> La fausse humilité ne met plus en crédit:
> Je sçais ce que je vaux, et crois ce qu'on m'en dit.

Endlich hat Goethe es unumwunden gesagt: „Nur die Lumpe sind bescheiden." Aber noch unfehlbarer wäre die Behauptung gewesen, dass Die, welche so eifrig von Andern Bescheidenheit fordern, auf Bescheidenheit dringen, unablässig rufen: „Nur bescheiden! um Gotteswillen, nur bescheiden!" *zuverlässig Lumpe sind*, d. h. völlig verdienstlose Wichte, Fabrikwaare der Natur, ordentliche Mitglieder des Packs der Menschheit. Denn wer selbst Verdienste hat, lässt auch Verdienste gelten, — versteht sich ächte und wirkliche. Aber Der, dem selbst alle Vorzüge und Verdienste mangeln, wünscht, dass es gar keine gäbe: ihr Anblick an Andern spannt ihn auf die Folter; der blasse, grüne, gelbe Neid verzehrt sein Inneres: er möchte alle persönlich Bevorzugten vernichten und ausrotten: muss er sie aber leider leben lassen, so soll es nur unter der Bedingung seyn, dass sie ihre Vorzüge verstecken, völlig verleugnen, ja abschwören. Dies also ist die Wurzel der so häufigen Lobreden auf die Bescheiden-

heit. Und wenn solche Präkonen derselben Gelegenheit haben, das Verdienst im Entstehen zu ersticken, oder wenigstens zu verhindern, dass es sich zeige, dass es bekannt werde, — wer wird zweifeln, dass sie es thun? Denn dies ist die Praxis zu ihrer Theorie. —

Wenn nun gleich der Dichter wie jeder Künstler, uns immer nur das Einzelne, Individuelle, vorführt; so ist was *er* erkannte und uns dadurch erkennen lassen will, doch die (Platonische) Idee, die ganze Gattung: daher wird in seinen Bildern gleichsam der Typus der menschlichen Charaktere und Situationen ausgeprägt seyn. Der erzählende, auch der dramatische Dichter nimmt aus dem Leben das ganz Einzelne heraus und schildert es genau in seiner Individualität, offenbart aber hiedurch das ganze menschliche Daseyn; indem er zwar scheinbar es mit dem Einzelnen, in Wahrheit aber mit Dem, was überall und zu allen Zeiten ist, zu thun hat. Hieraus entspringt es, dass Sentenzen, besonders der dramatischen Dichter, selbst ohne generelle Aussprüche zu seyn, im wirklichen Leben häufige Anwendung finden. — Zur Philosophie verhält sich die Poesie, wie die Erfahrung sich zur empirischen Wissenschaft verhält. Die Erfahrung nämlich macht uns mit der Erscheinung im Einzelnen und beispielsweise bekannt: die Wissenschaft umfasst das Ganze derselben, mittelst allgemeiner Begriffe. So will die Poesie uns mit den (Platonischen) Ideen der Wesen mittelst des Einzelnen und beispielsweise bekannt machen: die Philosophie will das darin sich aussprechende innere Wesen der Dinge im Ganzen und Allgemeinen erkennen lehren. — Man sieht schon hieran, dass die Poesie mehr den Charakter der Jugend, die Philosophie den des Alters trägt. In der That blüht die Dichtergabe eigentlich nur in der Jugend: auch die Empfänglichkeit für Poesie ist in der Jugend oft leidenschaftlich: der Jüngling hat Freude an Versen als solchen und nimmt oft mit geringer Ware vorlieb. Mit den Jahren nimmt diese Neigung allmälig ab, und im Alter zieht man die Prosa vor. Durch jene poetische Tendenz der Jugend wird dann leicht der Sinn für die Wirklichkeit verdorben. Denn von die-

ser unterscheidet die Poesie sich dadurch, dass in ihr das Leben interessant und doch schmerzlos an uns vorüberfliesst; dasselbe hingegen in der Wirklichkeit, so lange es schmerzlos ist, uninteressant ist, sobald es aber interessant wird, nicht ohne Schmerzen bleibt. Der früher in die Poesie als in die Wirklichkeit eingeweihte Jüngling verlangt nun von dieser, was nur jene leisten kann: dies ist eine Hauptquelle des Unbehagens, welches die vorzüglichsten Jünglinge drückt. —

Metrum und Reim sind eine Fessel, aber auch eine Hülle, die der Poet um sich wirft, und unter welcher es ihm vergönnt ist zu reden, wie er sonst nicht dürfte: und das ist es, was uns freut. — Er ist nämlich für Alles was er sagt nur halb verantwortlich: Metrum und Reim müssen es zur andern Hälfte vertreten. — Das Metrum, oder Zeitmaass, hat, als blosser Rhythmus, sein Wesen allein in der *Zeit*, welche eine reine Anschauung a priori ist, gehört also, mit *Kant* zu reden, bloss der *reinen Sinnlichkeit* an; hingegen ist der Reim Sache der Empfindung im Gehörorgan, also der *empirischen* Sinnlichkeit. Daher ist der Rhythmus ein viel edleres und würdigeres Hülfsmittel, als der Reim, den die Alten demnach verschmähten, und der in den unvollkommenen, durch Korruption der früheren und in barbarischen Zeiten entstandenen Sprachen seinen Ursprung fand. Die Armsäligkeit französischer Poesie beruht hauptsächlich darauf, dass diese, ohne Metrum auf den Reim allein beschränkt ist, und wird dadurch vermehrt, dass sie, um ihren Mangel an Mitteln zu verbergen, durch eine Menge pedantischer Satzungen ihre Reimerei erschwert hat, wie z. B. dass nur gleich geschriebene Silben reimen, als wär' es für's Auge, nicht für's Ohr; dass der Hiatus verpönt ist, eine Menge Worte nicht vorkommen dürfen u. dgl. m., welchem Allen die neuere französische Dichterschule ein Ende zu machen sucht. — In keiner Sprache jedoch macht, wenigstens für mich, der Reim einen so wohlgefälligen und mächtigen Eindruck, wie in der lateinischen: die mittelalterlichen gereimten lateinischen Gedichte haben einen eigentümlichen Zauber. Man muss es daraus erklären, dass die lateinische

Sprache ohne allen Vergleich vollkommener, schöner und edler ist, als irgend eine der neueren, und nun in dem, eben diesen angehörigen, von ihr selbst aber ursprünglich verschmähten Platz und Flitter so anmuthig einhergeht.

Der ernsthaften Erwägung könnte es fast als ein Hochverrath gegen die Vernunft erscheinen, wenn einem Gedanken, oder seinem richtigen und reinen Ausdruck, auch nur die leiseste Gewalt geschieht, in der kindischen Absicht, dass nach einigen Silben der gleiche Wortklang wieder vernommen werde, oder auch, damit diese Silben selbst ein gewisses Hopsasa darstellen. Ohne solche Gewalt aber kommen gar wenige Verse zu Stande: denn ihr ist es zuzuschreiben, dass, in fremden Spachen, Verse viel schwerer zu verstehen sind als Prosa. Könnten wir in die geheime Werkstätte der Poeten sehen, so würden wir zehn Mal öfter finden, dass der Gedanke zum Reim, als dass der Reim zum Gedanken gesucht wird: und selbst im letztern Fall geht es nicht leicht ohne Nachgiebigkeit von Seiten des Gedankens ab. — Diesen Betrachtungen bietet jedoch die Verskunst Trotz, und hat dabei alle Zeiten und Völker auf ihrer Seite: so gross ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und so wirksam das ihnen eigene, geheimnissvolle lenocinium. Ich möchte dieses daraus erklären, dass ein glücklich gereimter Vers, durch seine unbeschreibliche emphatische Wirkung, die Empfindung erregt, als ob der darin ausgedrückte Gedanke schon in der Sprache prädestinirt, ja präformirt gelegen und der Dichter ihn nur herauszufinden gehabt hätte. Selbst triviale Einfälle erhalten durch Rhythmus und Reim einen Anstrich von Bedeutsamkeit, figuriren in diesem Schmuck, wie unter den Mädchen Alltagsgesichter durch den Putz die Augen fesseln. Ja, selbst schiefe und falsche Gedanken gewinnen durch die Versifikation einen Schein von Wahrheit. Andererseits wieder schrumpfen sogar berühmte Stellen aus berühmten Dichtern zusammen und werden unscheinbar, wenn getreu in Prosa wiedergegeben. Ist nur das Wahre schön und ist der liebste Schmuck

der Wahrheit die Nacktheit; so wird ein Gedanke, der in Prosa gross und schön auftritt, mehr wahren Werth haben, als einer, der in Versen so wirkt. — Dass nun so geringfügig, ja, kindisch scheinende Mittel, wie Metrum und Reim, eine so mächtige Wirkung ausüben, ist sehr auffallend und wohl der Untersuchung werth: ich erkläre es mir auf folgende Weise. Das dem Gehör unmittelbar Gegebene, also der blosse Wortklang, erhält durch Rhythmus und Reim eine gewisse Vollkommenheit und Bedeutsamkeit an sich selbst, indem er dadurch zu einer Art Musik wird: daher scheint er jetzt seiner selbst wegen dazuseyn und nicht mehr als blosses Mittel, blosses Zeichen eines Bezeichneten, nämlich des Sinnes der Worte. Durch seinen Klang das Ohr zu ergötzen, scheint seine ganze Bestimmung, mit dieser daher Alles erreicht und alle Ansprüche befriedigt zu seyn. Dass er nun aber zugleich noch einen Sinn enthält, einen Gedanken ausdrückt, stellt sich jetzt dar als eine unerwartete Zugabe, gleich den Worten zur Musik; als ein unerwartetes Geschenk, das uns angenehm überrascht und daher, indem wir gar keine Forderungen der Art machten, sehr leicht zufrieden stellt: wenn nun aber gar dieser Gedanke ein solcher ist, der an sich selbst, also auch in Prosa gesagt, bedeutend wäre; dann sind wir entzückt. Mir ist aus früher Kindheit erinnerlich, dass ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verse ergötzt hatte, ehe ich die Entdeckung machte, dass sie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten. Demgemäss giebt es, wohl in allen Sprachen, auch eine blosse Klingklangspoesie, mit fast gänzlicher Ermangelung des Sinnes. Der Sinologe *Davis*, im Vorbericht zu seiner Uebersetzung des Laou-sang-urh, oder an heir in old age (London 1817) bemerkt, dass die Chinesischen Dramen zum Theil aus Versen bestehen, welche gesungen werden, und setzt hinzu: „der Sinn derselben ist oft dunkel, und der Aussage der Chinesen selbst zufolge, ist der Zweck dieser Verse vorzüglich, dem Ohre zu schmeicheln, wobei der Sinn vernachlässigt, auch wohl der Harmonie ganz zum Opfer gebracht ist". Wem fallen hiebei nicht die oft so

schwer zu enträthselnden Chöre mancher Griechischer Trauerspiele ein?

Das Zeichen, woran man am unmittelbarsten den ächten Dichter, sowohl höherer als niederer Gattung, erkennt, ist die Ungezwungenheit seiner Reime: sie haben sich, wie durch göttliche Schickung, von selbst eingefunden: seine Gedanken kommen ihm schon in Reimen. Der heimliche Prosaiker hingegen sucht zum Gedanken den Reim; der Pfuscher zum Reim den Gedanken. Sehr oft kann man aus einem gereimten Versepaar herausfinden, welcher von beiden den Gedanken, und welcher den Reim zum Vater hat. Die Kunst besteht darin, das Letztere zu verbergen, damit nicht dergleichen Verse beinahe als blosse ausgefüllte bouts-rimés auftreten.

Meinem Gefühl zufolge (Beweise finden hier nicht Statt) ist der Reim, seiner Natur nach, bloss binär: seine Wirksamkeit beschränkt sich auf die einmalige Wiederkehr des selben Lauts und wird durch öftere Wiederholung nicht verstärkt. Sobald demnach eine Endsilbe die ihr gleichklingende vernommen hat, ist ihre Wirkung erschöpft: die dritte Wiederkehr des Tons wirkt bloss als ein abermaliger Reim, der zufällig auf den selben Klang trifft, aber ohne Erhöhung der Wirkung: er reihet sich dem vorhandenen Reime an, ohne jedoch sich mit ihm zu einem stärkern Eindruck zu verbinden. Denn der erste Ton schallt nicht durch den zweiten bis zum dritten herüber: dieser ist also ein ästhetischer Pleonasmus, eine doppelte Courage, die nichts hilft. Am wenigsten verdienen daher dergleichen Reimanhäufungen die schweren Opfer, die sie in Ottavarimen, Terzerimen und Sonetten kosten, und welche die Ursache der Seelenmarter sind, unter der man bisweilen solche Produktionen liest: denn poetischer Genuss unter Kopfbrechen ist unmöglich. Dass der grosse dichterische Geist auch jene Formen und ihre Schwierigkeiten bisweilen überwinden und sich mit Leichtigkeit und Grazie darin bewegen kann, gereicht ihnen selbst nicht zur Empfehlung: denn an sich sind sie so unwirksam wie beschwerlich. Und selbst bei guten Dichtern, wann

sie dieser Formen sich bedienen, sieht man häufig den Kampf zwischen dem Reim und dem Gedanken, in welchem bald der eine, bald der andere den Sieg erringt, also entweder der Gedanke des Reimes wegen verkümmert, oder aber dieser mit einem schwachen à peu près abgefunden wird. Da dem so ist, halte ich es nicht für einen Beweis von Unwissenheit, sondern von gutem Geschmack, dass Shakespeare, in seinen Sonetten, jedem der Quadernarien andere Reime gegeben hat. Jedenfalls ist ihre akustische Wirkung dadurch nicht im Mindesten verringert, und kommt der Gedanke viel mehr zu seinem Rechte, als er gekonnt hätte, wenn er in die herkömmlichen Spanischen Stiefel hätte eingeschnürt werden müssen.

Es ist ein Nachtheil für die Poesie einer Sprache, wenn sie viele Worte hat, die in der Prosa nicht gebräuchlich sind, und andererseits gewisse Worte der Prosa nicht gebrauchen darf. Ersteres ist wohl am meisten im Lateinischen und Italienischen, Letzteres im Französischen der Fall, wo es kürzlich sehr treffend la bégueulerie de la langue française genannt wurde: Beides ist weniger im Englischen und am wenigsten im Deutschen zu finden. Solche der Poesie ausschliesslich angehörige Worte bleiben nämlich unserm Herzen fremd, sprechen nicht unmittelber zu uns, lassen uns daher kalt. Sie sind eine poetische Konventionssprache und gleichsam bloss gemalte Empfindungen statt wirklicher: sie schliessen die Innigkeit aus. —

Der in unsern Tagen so oft besprochene Unterschied zwischen *klassischer* und *romantischer* Poesie scheint mir im Grunde darauf zu beruhen, dass jene keine anderen, als die rein menschlichen, wirklichen und natürlichen Motive kennt; diese hingegen auch erkünstelte, konventionelle und imaginäre Motive als wirksam geltend macht: dahin gehören die aus dem Christlichen Mythos stammenden, sodann die des ritterlichen, überspannten und phantastischen Ehrenprincips, ferner die der abgeschmackten und lächerlichen christlichgermanischen Weiberverehrung, endlich die der faselnden und mondsüchtigen hyperphy-

sischen Verliebtheit. Zu welcher fratzenhaften Verzerrung menschlicher Verhältnisse und menschlicher Natur diese Motive aber führen, kann man sogar an den besten Dichtern der romantischen Gattung ersehen, z. B. an Calderon. Von den Autos gar nicht zu reden, berufe ich mich nur auf Stücke wie No siempre el peor es cierto (Nicht immer ist das Schlimmste gewiss) und El postrero duelo en España (Das letzte Duell in Spanien) und ähnliche Komödien en capa y espada: zu jenen Elementen gesellt sich hier noch die oft hervortretende scholastische Spitzfindigkeit in der Konversation, welche damals zur Geistesbildung der höheren Stände gehörte. Wie steht doch dagegen die Poesie der Alten, welche stets der Natur treu bleibt, entschieden im Vortheil, und ergiebt sich, dass die klassische Poesie eine unbedingte, die romantische nur eine bedingte Wahrheit und Richtigkeit hat; analog der Griechischen und der Gothischen Baukunst. Andererseits ist jedoch hier zu bemerken, dass alle dramatischen, oder erzählenden Dichtungen, welche den Schauplatz nach dem alten Griechenland oder Rom versetzen, dadurch in Nachtheil gerathen, dass unsere Kenntniss des Alterthums, besonders was das Detail des Lebens betrifft, unzureichend, fragmentarisch und nicht aus der Anschauung geschöpft ist. Dies nämlich nöthigt den Dichter Vieles zu umgehen und sich mit Allgemeinheiten zu behelfen, wodurch er ins Abstrakte geräth und sein Werk jene Anschaulichkeit und Individualisation einbüsst, welche der Poesie durchaus wesentlich ist. Dies ist es, was allen solchen Werken den eigenthümlichen Anstrich von Leerheit und Langweiligkeit giebt. Bloss Shakespeare's Darstellungen der Art sind frei davon, weil er, ohne Zaudern, unter den Namen von Griechen und Römern, Engländer seines Zeitalters dargestellt hat. —

Manchen Meisterstücken der *lyrischen* Poesie, namentlich einigen Oden des Horaz (man sehe z. B. die zweite des dritten Buchs) und mehreren Liedern Goethe's (z. B. Schäfers Klagelied), ist vorgeworfen worden, dass sie des rechten Zusammenhanges ent-

behrten und voller Gedankensprünge wären. Allein hier ist der logische Zusammenhang absichtlich vernachlässigt, um ersetzt zu werden durch die Einheit der darin ausgedrückten Grundempfindung und Stimmung, als welche gerade dadurch mehr hervortritt, indem sie wie eine Schnur durch die gesonderten Perlen geht und den schnellen Wechsel der Gegenstände der Betrachtung so vermittelt, wie in der Musik den Uebergang aus einer Tonart in die andere der Septimenackord, durch welchen der in ihm fortklingende Grundton zur Dominante der neuen Tonart wird. Am deutlichsten, nämlich bis zur Uebertreibung, findet man die hier bezeichnete Eigenschaft in der Canzone des Petrarka, welche anhebt: Mai non vo' più cantar, com' io soleva. —

Wie demnach in der lyrischen Poesie das subjektive Element vorherrscht, so ist dagegen im Drama das objektive allein und ausschliesslich vorhanden. Zwischen Beiden hat die epische Poesie, in allen ihren Formen und Modifikationen, von der erzählenden Romanze bis zum eigentlichen Epos, eine breite Mitte inne. Denn obwohl sie in der Hauptsache objektiv ist; so enthält sie doch ein bald mehr bald minder hervortretendes subjektives Element, welches am Ton, an der Form des Vortrags, wie auch an eingestreuten Reflexionen seinen Ausdruck findet. Wir verlieren nicht den Dichter so ganz aus den Augen, wie beim Drama.

Der Zweck des Dramas überhaupt ist, uns an einem Beispiel zu zeigen, was das Wesen und Daseyn des Menschen sei. Dabei kann nun die traurige, oder die heitere Seite derselben uns zugewendet werden, oder auch deren Uebergänge. Aber schon der Ausdruck „Wesen und Daseyn des Menschen" enthält den Keim zu der Kontroverse, ob das Wesen, d. i. die Charaktere, oder das Daseyn, d. i. das Schicksal, die Begebenheit, die Handlung, die Hauptsache sei. Uebrigens sind Beide so fest mit einander verwachsen, dass wohl ihr Begriff, aber nicht ihre Darstellung sich trennen lässt. Denn nur die Umstände, Schicksale, Begebenheiten bringen die Charaktere zur Aeusserung ihres

Wesens, und nur aus den Charakteren entsteht die Handlung, aus der die Begebenheiten hervorgehen. Allerdings kann, in der Darstellung, das Eine oder das Andere mehr hervorgehoben seyn, in welcher Hinsicht das Charakterstück und das Intriguenstück die beiden Extreme bilden.

Der dem Drama mit dem Epos gemeinschaftliche Zweck, an bedeutenden Charakteren in bedeutenden Situationen, die durch beide herbeigeführten ausserordentlichen Handlungen darzustellen, wird vom Dichter am vollkommensten erreicht werden, wenn er uns zuerst die Charaktere im Zustande der Ruhe vorführt, in welchem bloss die allgemeine Färbung derselben sichtbar wird, dann aber ein Motiv eintreten lässt, welches eine Handlung herbeiführt, aus der ein neues und stärkeres Motiv entsteht, welches wieder eine bedeutendere Handlung hervorruft, die wiederum neue und immer stärkere Motive gebiert, wodurch dann, in der der Form angemessenen Frist, an die Stelle der ursprünglichen Ruhe die leidenschaftliche Aufregung tritt, in der nun die bedeutsamen Handlungen geschehen, an welchen die in den Charakteren vorhin schlummernden Eigenschaften, nebst dem Laufe der Welt, in hellem Lichte hervortreten. —

Grosse Dichter verwandeln sich ganz in jede der darzustellenden Personen und sprechen aus jeder derselben, wie Bauchredner; jetzt aus dem Helden, und gleich darauf aus dem jungen unschuldigen Mädchen, mit gleicher Wahrheit und Natürlichkeit: so *Shakespeare* und *Goethe*. Dichter zweiten Ranges verwandeln die darstellende Hauptperson in sich: in *Byron*; wobei dann die Nebenpersonen oft ohne Leben bleiben, wie in den Werken der Mediokren auch die Hauptperson. —

Unser Gefallen am *Trauerspiel* gehört nicht dem Gefühl des Schönen, sondern dem des Erhabenen an; ja, es ist der höchste Grad dieses Gefühls. Denn, wie wir beim Anblick des Erhabenen in der Natur uns vom Interesse des Willens abwenden, um uns rein anschauend zu verhalten; so wenden wir bei der tragi-

schen Katastrophe uns vom Willen zum Leben selbst ab. Im Trauerspiel nämlich wird die schreckliche Seite des Lebens uns vorgeführt, der Jammer der Menschheit, die Herrschaft des Zufalls und des Irrthums, der Fall des Gerechten, der Triumpf der Bösen: also die unserm Willen geradezu widerstrebende Beschaffenheit der Welt wird uns vor Augen gebracht. Bei diesem Anblick fühlen wir uns aufgefordert, unsern Willen vom Leben abzuwenden, es nicht mehr zu wollen und zu lieben. Gerade dadurch aber werden wir inne, dass alsdann noch etwas Anderes an uns übrig bleibt, was wir durchaus nicht positiv erkennen können, sondern bloss negativ, als Das, was *nicht* das Leben will. Wie der Septimenackord den Grundackord, wie die rothe Farbe die grüne fordert und sogar im Auge hervorbringt; so fordert jedes Trauerspiel ein ganz anderartiges Daseyn, eine andere Welt, deren Erkenntniss uns immer nur indirekt, wie eben hier durch solche Forderung, gegeben werden kann. Im Augenblick der tragischen Katastrophe wird uns, deutlicher als jemals, die Ueberzeugung, dass das Leben ein schwerer Traum sei, aus dem wir zu erwachen haben. Insofern ist die Wirkung des Trauerspiels analog der des dynamisch Erhabenen, indem es, wie dieses, uns über den Willen und sein Interesse hinaushebt und uns so umstimmt, dass wir am Anblick des ihm geradezu Widerstrebenden Gefallen finden. Was allem Tragischen, in welcher Gestalt es auch auftrete, den eigenthümlichen Schwung zur Erhebung giebt, ist das Aufgehen der Erkenntniss, dass die Welt, das Leben, kein wahres Genügen gewähren könne, mithin unserer Anhänglichkeit nicht werth sei: darin besteht der tragische Geist: er leitet demnach zur Resignation hin.

Ich räume ein, dass im Trauerspiel der Alten dieser Geist der Resignation selten direkt hervortritt und ausgesprochen wird. Oedipus Koloneus stirbt zwar resignirt und willig; doch tröstet ihn die Rache an seinem Vaterland. Iphigenia Aulika ist sehr willig zu sterben; doch ist es der Gedanke an Griechenlands Wohl, der sie tröstet und die Veränderung ihrer Ge-

sinnung hervorbringt, vermöge welcher sie den Tod, dem sie erst auf alle Weise entfliehen wollte, willig übernimmt. Kassandra, im Agamemnon des grossen Aeschylos, stirbt willig, αρχειτω βιος; aber auch sie tröstet der Gedanke an Rache. Herkules, in den Trachinerinnen, giebt der Nothwendigkeit nach, stirbt gelassen, aber nicht resignirt. Eben so der Hippolytos des Euripides, bei dem es uns auffällt, dass die ihn zu trösten erscheinende Artemis ihm Tempel und Nachruhm verheisst, aber durchaus nicht auf ein über das Leben hinausgehendes Daseyn hindeutet, und ihn im Sterben verlässt, wie alle Götter von dem Sterbenden weichen: — im Christenthum treten sie zu ihm heran; und eben so im Brahmanismus und Buddhaismus, wenn auch bei letzterem die Götter eigentlich exotisch sind. Hippolytos also, wie fast alle tragischen Helden der Alten, zeigt Ergebung in das unabwendbare Schicksal und den unbiegsamen Willen der Götter, aber kein Aufgeben des Willens zum Leben selbst. Wie der Stoische Gleichmuth von der Christlichen Resignation sich von Grund aus dadurch unterscheidet, dass er nur gelassenes Ertragen und gefasstes Erwarten der unabänderlich nothwendigen Uebel lehrt, das Christenthum aber Entsagung, Aufgeben des Wollens; eben so zeigen die tragischen Helden der Alten standhaftes Unterwerfen unter die unausweichbaren Schläge des Schicksals, das Christliche Trauerspiel dagegen Aufgeben des ganzen Willens zum Leben, freudiges Verlassen der Welt, im Bewusstseyn ihrer Werthlosigkeit und Nichtigkeit. — Aber ich bin auch ganz der Meinung, dass das Trauerspiel der Neuern höher steht, als das der Alten. Shakespeare ist viel grösser als Sophokles: gegen Goethe's Iphigenia könnte man die des Euripides beinahe roh und gemein finden. Die Bakchantinnen des Euripides sind ein empörendes Machwerk zu Gunsten der heidnischen Pfaffen. Manche antike Stücke haben gar keine tragische Tendenz; wie die Alkeste und Iphigenia Taurika des Euripides: einige haben widerwärtige, oder gar ekelhafte Motive; so die Antigone und Philoktet. Fast alle zeigen das Menschengeschlecht unter

der entsetzlichen Herrschaft des Zufalls und Irrthums, aber nicht die dadurch veranlasste und davon erlösende Resignation. Alles, weil die Alten noch nicht zum Gipfel und Ziel des Trauerspiels, ja, der Lebensansicht überhaupt, gelangt waren.

Wenn demnach die Alten den Geist der Resignation, das Abwenden des Willens vom Leben, an ihren tragischen Helden selbst, als deren Gesinnung, wenig darstellen; so bleibt es dennoch die eigenthümliche Tendenz und Wirkung des Trauerspiels, jenen Geist im Zuschauer zu erwecken und jene Gesinnung, wenn auch nur vorübergehend, hervorzurufen. Die Schrecknisse auf der Bühne halten ihm die Bitterkeit und Werthlosigkeit des Lebens, also die Nichtigkeit alles seines Strebens entgegen: die Wirkung dieses Eindrucks muss seyn, dass er, wenn auch nur im dunkeln Gefühl, inne wird, es sei besser, sein Herz vom Leben loszureissen, sein Wollen davon abzuwenden, die Welt und das Leben nicht zu lieben; wodurch dann eben, in seinem tiefsten Innern, das Bewusstseyn angeregt wird, dass für ein anderartiges Wollen es auch eine andere Art des Daseyns geben müsse. — Denn wäre dies nicht, wäre nicht dieses Erheben über alle Zwecke und Güter des Lebens, dieses Abwenden von ihm und seinen Lockungen, und das hierin schon liegende Hinwenden nach einem anderartigen, wiewohl uns völlig unfassbaren Daseyn die Tendenz des Trauerspiels; wie wäre es dann überhaupt möglich, dass die Darstellung der schrecklichen Seite des Lebens, im grellsten Lichte uns vor Augen gebracht, wohlthätig auf uns wirken und ein hoher Genuss für uns seyn könnte? Furcht und Mitleid, in deren Erregung Aristoteles den letzten Zweck des Trauerspiels setzt, gehören doch wahrhaftig nicht an sich selbst zu den angenehmen Empfindungen: sie können daher nicht Zweck, sondern nur Mittel seyn. — Also Aufforderung zur Abwendung des Willens vom Leben bleibt die wahre Tendenz des Trauerspiels, der letzte Zweck der absichtlichen Darstellung der Leiden der Menschheit, und ist es mithin auch da, wo diese resignirte Erhebung des Geistes nicht am

Helden selbst gezeigt, sondern bloss im Zuschauer angeregt wird, durch den Anblick grossen, unverschuldeten, ja, selbst verschuldeten Leidens. — Wie die Alten, so begnügen auch Manche der Neuern sich damit, durch die objektive Darstellung menschlichen Unglücks im Grossen den Zuschauer in die beschriebene Stimmung zu versetzen; während Andere diese durch das Leiden bewirkte Umkehrung der Gesinnung am Helden selbst darstellen: Jene geben gleichsam nur die Prämissen, und überlassen die Konklusion dem Zuschauer; während diese die Konklusion, oder die Moral der Fabel, mitgeben, als Umkehrung der Gesinnung des Helden, auch wohl als Betrachtung im Munde des Chors, wie z. B. Schiller in der Braut von Messina: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht." Hier sei es erwähnt, dass selten die ächt tragische Wirkung der Katastrophe, also die durch sie herbeigeführte Resignation und Geisteserhebung der Helden, so rein motivirt und deutlich ausgesprochen hervortritt, wie in der Oper *Norma*, wo sie eintritt in dem Duett Qual cor tradisti, qual cor perdesti, in welchem die Umwendung des Willens durch die plötzlich eintretende Ruhe der Musik deutlich bezeichnet wird. Ueberhaupt ist dieses Stück, — ganz abgesehen von seiner vortrefflichen Musik, wie auch andererseits von der Diktion, welche nur die eines Operntextes seyn darf, — und allein seinen Motiven und seiner innern Oekonomie nach betrachtet, ein höchst vollkommenes Trauerspiel, ein wahres Muster tragischer Anlage der Motive, tragischer Fortschreitung der Handlung und tragischer Entwickelung, zusammt der über die Welt erhebenden Wirkung dieser auf die Gesinnung der Helden, welche dann auch auf den Zuschauer übergeht: ja, die hier erreichte Wirkung ist um so unverfänglicher und für das wahre Wesen des Trauerspiels bezeichnender, als keine Christen, noch Christliche Gesinnungen darin vorkommen. —

Die den Neuern so oft vorgeworfene Vernachlässigung der Einheit der Zeit und des Orts wird nur dann fehlerhaft, wann sie so weit geht, dass sie die Einheit der Handlung aufhebt; wo dann nur noch die

Einheit der Hauptperson übrig bleibt, wie z. B. in „Heinrich VIII." von Shakespeare. Die Einheit der Handlung braucht aber auch nicht so weit zu gehen, dass immerfort von der selben Sache geredet wird, wie in den Französischen Trauerspielen, welche sie überhaupt so strenge einhalten, dass der dramatische Verlauf einer geometrischen Linie ohne Breite gleicht: da heisst es stets „Nur vorwärts! Pensez à votre affaire!" und die Sache wird ganz geschäftsmässig expedirt und depeschirt, ohne dass man sich mit Allotrien, die nicht zu ihr gehören, aufhalte, oder rechts, oder links umsehe. Das Shakespearesche Trauerspiel hingegen gleicht einer Linie, die auch Breite hat: es lässt sich Zeit, exspatiatur: es kommen Reden, sogar ganze Scenen vor, welche die Handlung nicht fördern, sogar sie nicht eigentlich angehen, durch welche wir jedoch die handelnden Personen, oder ihre Umstände näher kennen lernen, wonach wir dann auch die Handlung gründlicher verstehen. Diese bleibt zwar die Hauptsache, jedoch nicht so ausschliesslich, dass wir darüber vergässen, dass, in letzter Instanz, es auf die Darstellung des menschlichen Wesens und Daseyns überhaupt abgesehen ist. —

Der dramatische, oder epische Dichter soll wissen, dass er das Schicksal ist, und daher unerbittlich seyn, wie dieses; — imgleichen, dass er der Spiegel des Menschengeschlechts ist, und daher sehr viele schlechte, mitunter ruchlose Charaktere auftreten lassen, wie auch viele Thoren, verschrobene Köpfe und Narren, dann aber hin und wieder einen Vernünftigen, einen Klugen, einen Redlichen, einen Guten und nur als seltenste Ausnahme einen Edelmüthigen. Im ganzen Homer ist, meines Bedünkens, kein eigentlich edelmüthiger Charakter dargestellt, wiewohl manche gute und redliche: im ganzen *Shakespeare* mögen allenfalls ein Paar edle, doch keineswegs überschwänglich edle Charaktere zu finden seyn, etwan die Kordelia, der Koriolan, schwerlich mehr; hingegen wimmelt es darin von der oben bezeichneten Gattung. Aber *Iffflands* und *Kotzebue's* Stücke haben viel edelmüthige Charaktere; während *Goldoni* es gehalten hat, wie

ich oben anempfahl, wodurch er zeigt, dass er höher steht. Hingegen *Lessings* Minna von Barnhelm laborirt stark an zu vielem und allseitigem Edelmuth: aber gar so viel Edelmuth, wie der einzige Marquis Posa darbietet, ist in Goethe's sämmtlichen Werken zusammengenommen nicht aufzutreiben: wohl aber giebt es ein kleines Deutsches Stück „Pflicht um Pflicht" (ein Titel wie aus der Kritik der praktischen Vernunft genommen), welches nur drei Personen hat, jedoch alle drei von überschwänglichem Edelmuth. —

Die Griechen nahmen zu Helden des Trauerspiels durchgängig königliche Personen; die Neuern meistentheils auch. Gewiss nicht, weil der Rang dem Handelnden oder Leidenden mehr Würde giebt: und da es bloss darauf ankommt, menschliche Leidenschaften ins Spiel zu setzen; so ist der relative Werth der Objekte, wodurch dies geschieht, gleichgültig, und Bauernhöfe leisten so viel, wie Königreiche. Auch ist das bürgerliche Trauerspiel keineswegs unbedingt zu verwerfen. Personen von grosser Macht und Ansehn sind jedoch deswegen zum Trauerspiel die geeignetesten, weil das Unglück, an welchem wir das Schicksal des Menschenlebens erkennen sollen, eine hinreichende Grösse haben muss, um dem Zuschauer, wer er auch sei, als furchtbar zu erscheinen. Nun aber sind die Umstände, welche eine Bürgerfamilie in Noth und Verzweiflung versetzen, in den Augen der Grossen oder Reichen meistens sehr geringfügig und durch menschliche Hülfe, ja bisweilen durch eine Kleinigkeit, zu beseitigen: solche Zuschauer können daher von ihnen nicht tragisch erschüttert werden. Hingegen sind die Unglücksfälle der Grossen und Mächtigen unbedingt furchtbar, auch keiner Abhülfe von aussen zugänglich; da Könige durch ihre eigene Macht sich helfen müssen, oder untergehen. Dazu kommt, dass von der Höhe der Fall am tiefsten ist. Den bürgerlichen Personen fehlt es demnach an Fallhöhe. —

Wenn nun als die Tendenz und letzte Absicht des *Trauerspiels* sich uns ergeben hat ein Hinwenden zur

Resignation, zur Verneinung des Willens zum Leben; so werden wir in seinem Gegensatz, dem *Lustspiel*, die Aufforderung zur fortgesetzten Bejahung des Willens leicht erkennen. Zwar muss auch das Lustspiel, wie unausweichbar jede Darstellung des Menschenlebens, Leiden und Widerwärtigkeiten vor die Augen bringen: allein es zeigt sie uns vor als vorübergehend, sich in Freude auflösend, überhaupt mit Gelingen, Siegen und Hoffen gemischt, welche am Ende doch überwiegen; und dabei hebt es den unerschöpflichen Stoff zum Lachen hervor, von dem das Leben, ja, dessen Widerwärtigkeiten selbst, erfüllt sind, und der uns, unter allen Umständen, bei guter Laune erhalten sollte. Es besagt also, im Resultat, dass das Leben im Ganzen recht gut und besonders durchweg kurzweilig sei. Freilich aber muss es sich beeilen, im Zeitpunkt der Freude den Vorhang fallen zu lassen, damit wir nicht sehen, was nachkommt; während das Trauerspiel, in der Regel, so schliesst, dass nichts nachkommen kann. Und überdies, wenn wir jene burleske Seite des Lebens ein Mal etwas ernst ins Auge fassen, wie sie sich zeigt in den naiven Aeusserungen und Gebehrden, welche die kleinliche Verlegenheit, die persönliche Furcht, der augenblickliche Zorn, der heimliche Neid und die vielen ähnlichen Affekte den vom Typus der Schönheit beträchtlich abweichenden Gestalten der sich hier spiegelnden Wirklichkeit aufdrücken; — so kann auch von dieser Seite, also auf eine unerwartete Art, dem nachdenklichen Betrachter die Ueberzeugung werden, dass das Daseyn und Treiben solcher Wesen nicht selbst Zweck seyn kann, dass sie, im Gegentheil, nur auf einem Irrwege zum Daseyn gelangen konnten, und dass was sich so darstellt etwas ist, das eigentlich besser nicht wäre.

KAPITEL 38*).

UEBER GESCHICHTE.

ICH habe in der unten bemerkten Stelle des ersten Bandes ausführlich gezeigt, dass und warum für die Erkenntniss des Wesens der Menschheit mehr von der Dichtung, als von der Geschichte geleistet wird: insofern wäre mehr eigentliche Belehrung von jener, als von dieser zu erwarten. Dies hat auch *Aristoteles* eingesehen, da er sagt: και φιλοσοφωτερον και σπουδαιοτερον ποιησις ίστοριας εστιν (et res magis philosophica, et melior poësis est, quam historia**). (De poët., c. 9.) Um jedoch über den Werth der Geschichte kein Missverständniss zu veranlassen, will ich meine Gedanken darüber hier aussprechen.

In jeder Art und Gattung von Dingen sind die Thatsachen unzählig, der einzelnen Wesen unendlich viele, die Mannigfaltigkeit ihrer Verschiedenheiten unerreichbar. Bei einem Blicke darauf schwindelt dem wissbegierigen Geiste: er sieht sich, wie weit er auch forsche, zur Unwissenheit verdammt. — Aber da kommt die *Wissenschaft*: sie sondert das unzählbar Viele aus, sammelt es unter Artbegriffe, und diese wieder unter Gattungsbegriffe, wodurch sie den Weg zu einer Erkenntniss des Allgemeinen und des Besondern eröffnet, welche auch das unzählbare Einzelne befasst, indem sie von Allem gilt, ohne dass man Jegliches für sich zu betrachten habe. Dadurch verspricht sie dem forschenden Geiste Beruhigung. Dann stellen alle Wissenschaften sich neben einander und über die reale Welt der einzelnen Dinge, als welche sie unter sich vertheilt haben. Ueber ihnen allen aber schwebt

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 51 des ersten Bandes. [S. 293 d. A.]

**) Beiläufig sei hier bemerkt, dass aus diesem Gegensatz von ποιησις und ίστορια der Ursprung und damit der eigentliche Sinn des ersteren Wortes ungemein deutlich hervortritt: es bedeutet nämlich das Gemachte, Ersonnene, im Gegensatz des Erfragten.

die Philosophie, als das allgemeinste und deshalb wichtigste Wissen, welches die Aufschlüsse verheisst, zu denen die andern nur vorbereiten. — Bloss die *Geschichte* darf eigentlich nicht in jene Reihe treten; da sie sich nicht des selben Vortheils wie die andern rühmen kann: denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewussten, statt deren sie blosse Koordination desselben aufzuweisen hat. Daher giebt es kein System der Geschichte, wie doch jeder andern Wissenschaft. Sie ist demnach zwar ein Wissen, jedoch keine Wissenschaft. Denn nirgends erkennt sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern muss das Einzelne unmittelbar fassen und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen; während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen und, wenigstens innerhalb gewisser Gränzen, die Möglichkeit der Dinge ihres Bereiches absehen, so dass sie auch über das etwan noch Hinzukommende beruhigt seyn können. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Sie wäre demnach eine Wissenschaft von Individuen; welches einen Widerspruch besagt. Auch folgt aus Ersterem, dass die Wissenschaften sämmtlich von Dem reden, was immer ist; die Geschichte hingegen von Dem, was nur ein Mal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun hat, welches, seiner Natur nach, unerschöpflich ist; so weiss sie Alles nur unvollkommen und halb. Dabei muss sie zugleich noch von jedem neuen Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich Das lehren lassen, was sie noch gar nicht wusste. — Wollte man hiegegen einwenden, dass auch in der Geschichte Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine Statt finde, indem die Zeitperioden, die Regierungen und sonstige Haupt- und Staatsveränderungen, kurz, Alles was auf den Geschichtstabellen Platz findet, das Allgemeine seien, dem das Specielle sich unterordnet; so würde dies auf einer falschen

Fassung des Begriffes vom Allgemeinen beruhen. Denn das hier angeführte Allgemeine in der Geschichte ist bloss ein *subjektives*, d. h. ein solches, dessen Allgemeinheit allein aus der Unzulänglichkeit der individuellen *Kenntniss* von den Dingen entspringt, nicht aber ein *objektives*, d. h. ein Begriff, in welchem die Dinge wirklich schon mitgedacht wären. Selbst das Allgemeinste in der Geschichte ist an sich selbst doch nur ein Einzelnes und Individuelles, nämlich ein langer Zeitabschnitt, oder eine Hauptbegebenheit: zu diesem verhält sich daher das Besondere, wie der Theil zum Ganzen, nicht aber wie der Fall zur Regel; wie dies hingegen in allen eigentlichen Wissenschaften Statt hat, weil sie Begriffe, nicht blosse Thatsachen überliefern. Daher eben kann man in diesen durch richtige Kenntniss des Allgemeinen das vorkommende Besondere sicher bestimmen. Kenne ich z. B. die Gesetze des Triangels überhaupt; so kann ich danach auch angeben, was dem mir vorgelegten Triangel zukommen muss: und was von allen Säugethieren gilt, z. B. dass sie doppelte Herzkammern, gerade sieben Halswirbel, Lunge, Zwergfell, Urinblase, fünf Sinne u. s. w. haben, das kann ich auch von der soeben gefangenen fremden Fledermaus, vor ihrer Sektion, aussagen. Aber nicht so in der Geschichte, als wo das Allgemeine kein objektives der Begriffe, sondern bloss ein subjektives meiner Kenntniss ist, welche nur insofern, als sie oberflächlich ist, allgemein genannt werden kann: daher mag ich immerhin vom dreissigjährigen Kriege im Allgemeinen wissen, dass er ein im 17. Jahrhundert geführter Religionskrieg gewesen; aber diese allgemeine Kenntniss befähigt mich nicht, irgend etwas Näheres über seinen Verlauf anzugeben. — Der selbe Gegensatz bewährt sich auch darin, dass in den wirklichen Wissenschaften das Besondere und Einzelne das Gewisseste ist, da es auf unmittelbarer Wahrnehmung beruht: hingegen sind die allgemeinen Wahrheiten erst aus ihm abstrahirt; daher in diesen eher etwas irrig angenommen seyn kann. In der Geschichte aber ist umgekehrt das Allgemeinste das Gewisseste, z. B. die

Zeitperioden, die Succession der Könige, die Revolutionen, Kriege und Friedensschlüsse: hingegen das Besondere der Begebenheiten und ihres Zusammenhangs ist ungewisser, und wird es immer mehr, je weiter man ins Einzelne gerät. Daher ist die Geschichte zwar um so interessanter, je specieller sie ist, aber auch um so unzuverlässiger, und nähert sich alsdann in jeder Hinsicht dem Romane. — Was es übrigens mit dem gerühmten Pragmatismus der Geschichte auf sich habe, wird Der am besten ermessen können, welcher sich erinnert, dass er bisweilen die Begebenheiten seines eigenen Lebens, ihrem wahren Zusammenhange nach, erst zwanzig Jahre hinterher verstanden hat, obwohl die Data dazu ihm vollständig vorlagen: so schwierig ist die Kombination des Wirkens der Motive, unter den beständigen Eingriffen des Zufalls und dem Verhehlen der Absichten. — Sofern nun die Geschichte eigentlich immer nur das Einzelne, die individuelle Thatsache, zum Gegenstande hat und dieses als das ausschliesslich Reale ansieht, ist sie das gerade Gegentheil und Widerspiel der Philosophie, als welche die Dinge vom allgemeinsten Gesichtspunkt aus betrachtet und ausdrücklich das Allgemeine zum Gegenstand hat, welches in allem Einzelnen identisch bleibt; daher sie in diesem stets nur Jenes sieht und den Wechsel an der Erscheinung desselben als unwesentlich erkennt: φιλοκαθολου γαρ ὁ φιλοσοφος (generalium amator philosophus). Während die Geschichte uns lehrt, dass zu jeder Zeit etwas Anderes gewesen, ist die Philosophie bemüht, uns zu der Einsicht zu verhelfen, dass zu allen Zeiten ganz das Selbe war, ist und seyn wird. In Wahrheit ist das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur überall, in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedarf daher, um erschöpfend erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hofft die Tiefe durch die Länge und Breite zu ersetzen: ihr ist jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden muss durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich ist und an die sich wieder eine unendliche Zukunft schliesst. Hierauf beruht das Wi-

derspiel zwischen den philosophischen und historischen Köpfen: jene wollen ergründen; diese wollen zu Ende zählen. Die Geschichte zeigt auf jeder Seite nur das Selbe, unter verschiedenen Formen: wer aber solches nicht in einer oder wenigen erkennt, wird auch durch das Durchlaufen aller Formen schwerlich zur Erkenntniss davon gelangen. Die Kapitel der Völkergeschichte sind im Grunde nur durch die Namen und Jahreszahlen verschieden: der eigentlich wesentliche Inhalt ist überall derselbe.

Sofern nun also der Stoff der Kunst die *Idee*, der Stoff der Wissenschaft der *Begriff* ist, sehen wir Beide mit Dem beschäftigt, was immer da ist und stets auf gleiche Weise, nicht aber jetzt ist und jetzt nicht, jetzt so und jetzt anders: daher eben haben Beide es mit Dem zu thun, was *Plato* ausschliesslich als den Gegenstand wirklichen Wissens aufstellt. Der Stoff der Geschichte hingegen ist das Einzelne in seiner Einzelheit und Zufälligkeit, was Ein Mal ist und dann auf immer nicht mehr ist, die vorübergehenden Verflechtungen einer wie Wolken im Winde beweglichen Menschenwelt, welche oft durch den geringfügigsten Zufall ganz umgestaltet werden. Von diesem Standpunkt aus erscheint uns der Stoff der Geschichte kaum noch als ein der ernsten und mühsamen Betrachtung des Menschengeistes würdiger Gegenstand, des Menschengeistes, der, gerade weil er so vergänglich ist, das Unvergängliche zu seiner Betrachtung wählen sollte.

Was endlich das, besonders durch die überall so geistesverderbliche und verdummende Hegelsche Afterphilosophie aufgekommene Bestreben, die Weltgeschichte als ein planmässiges Ganzes zu fassen, oder, wie sie es nennen, „sie organisch zu konstruiren", betrifft; so liegt demselben eigentlich ein roher und platter *Realismus* zum Grunde, der die *Erscheinung* für das *Wesen an sich* der Welt hält und vermeint, auf sie, auf ihre Gestalten und Vorgänge käme es an; wobei er noch im Stillen von gewissen mythologischen Grundansichten unterstützt wird, die er stillschweigend voraussetzt: sonst liesse sich fragen, für welchen

Zuschauer denn eine dergleichen Komödie eigentlich aufgeführt würde? — Denn, da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche, unmittelbare Einheit des Bewusstseyns hat; so ist die Einheit des Lebenslaufes dieses eine blosse Fiktion. Zudem, wie in der Natur nur die Species real, die genera blosse Abstraktionen sind, so sind im Menschengeschlecht nur die Individuen und ihr Lebenslauf real, die Völker und ihr Leben blosse Abstraktionen. Endlich laufen die Konstruktionsgeschichten, von plattem Optimismus geleitet, zuletzt immer auf einen behaglichen, nahrhaften, fetten Staat, mit wohlgeregelter Konstitution, guter Justiz und Polizei, Technik und Industrie und höchstens auf intellektuelle Vervollkommnung hinaus; weil diese in der That die allein mögliche ist, da das Moralische im Wesentlichen unverändert bleibt. Das Moralische aber ist es, worauf, nach dem Zeugniss unsers innersten Bewusstseyns, Alles ankommt: und dieses liegt allein im Individuo, als die Richtung seines Willens. In Wahrheit hat nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit: er ist als eine Belehrung anzusehen, und der Sinn derselben ist ein moralischer. Nur die *innern* Vorgänge, sofern sie den *Willen* betreffen, haben wahre Realität und sind wirkliche Begebenheiten; weil der Wille allein das Ding an sich ist. In jedem Mikrokosmos liegt der ganze Makrokosmos, und dieser enthält nichts mehr als jener. Die Vielheit ist Erscheinung, und die äussern Vorgänge sind blosse Konfigurationen der Erscheinungswelt, haben daher unmittelbar weder Realität noch Bedeutung, sondern erst mittelbar, durch ihre Beziehung auf den Willen der Einzelnen. Das Bestreben sie unmittelbar deuten und auslegen zu wollen, gleicht sonach dem, in den Gebilden der Wolken Gruppen von Menschen und Thieren zu sehen. — Was die Geschichte erzählt, ist in der That nur der lange, schwere und verworrene Traum der Menschheit.

Die Hegelianer, welche die Philosophie der Geschichte sogar als den Hauptzweck aller Philosophie

ansehen, sind auf Plato zu verweisen, der unermüdlich wiederholt, dass der Gegenstand der Philosophie das Unveränderliche und immerdar Bleibende sei, nicht aber Das, was bald so, bald anders ist. Alle Die, welche solche Konstruktionen des Weltverlaufs, oder, wie sie es nennen, der Geschichte, aufstellen, haben die Hauptwahrheit aller Philosophie nicht begriffen, dass nämlich zu aller Zeit das Selbe ist, alles Werden und Entstehen nur scheinbar, die Ideen allein bleibend, die Zeit ideal. Dies will der Plato, Dies will der Kant. Man soll demnach zu verstehen suchen, was da *ist*, wirklich *ist*, heute und immerdar, — d. h. die *Ideen* (in Plato's Sinn) erkennen. Die Thoren hingegen meynen, es solle erst etwas werden und kommen. Daher räumen sie der Geschichte eine Hauptstelle in ihrer Philosophie ein und konstruiren dieselbe nach einem vorausgesetzten Weltplane, welchem gemäss Alles zum Besten gelenkt wird, welches dann finaliter eintreten soll und eine grosse Herrlichkeit seyn wird. Demnach nehmen sie die Welt als vollkommen real und setzen den Zweck derselben in das armsälige Erdenglück, welches, selbst wenn noch so sehr von Menschen gepflegt und vom Schicksal begünstigt, doch ein hohles, täuschendes, hinfälliges und trauriges Ding ist, aus welchem weder Konstitutionen und Gesetzgebungen, noch Dampfmaschinen und Telegraphen jemals etwas wesentlich Besseres machen können. Besagte Geschichts-Philosophen und -Verherrlicher sind demnach einfältige Realisten, dazu Optimisten und Eudämonisten, mithin platte Gesellen und eingefleischte Philister, zudem auch eigentlich schlechte Christen; da der wahre Geist und Kern des Christenthums, eben so wie des Brahmanismus und Buddhaismus, die Erkenntniss der Nichtigkeit des Erdenglücks, die völlige Verachtung desselben und Hinwendung zu einem ganz anderartigen, ja, entgegengesetzten Daseyn ist: Dies, sage ich, ist der Geist und Zweck des Christenthums, der wahre „Humor der Sache"; nicht aber ist es, wie sie meynen, der Monotheismus; daher eben der atheistische Buddhaismus dem Christenthum viel näher verwandt

ist, als das optimistische Judenthum und seine Varietät, der Islam.

Eine wirkliche Philosophie der Geschichte soll also nicht, wie Jene alle thun, Das betrachten, was (in Plato's Sprache zu reden) immer *wird* und nie *ist*, und Dieses für das eigentliche Wesen der Dinge halten; sondern sie soll Das, was immer ist und nie wird, noch vergeht, im Auge behalten. Sie besteht also nicht darin, dass man die zeitlichen Zwecke der Menschen zu ewigen und absoluten erhebt, und nun ihren Fortschritt dazu, durch alle Verwickelungen, künstlich und imaginär konstruirt; sondern in der Einsicht, dass die Geschichte nicht nur in der Ausführung, sondern schon in ihrem Wesen lügenhaft ist, indem sie, von lauter Individuen und einzelnen Vorgängen redend, vorgiebt, alle Mal etwas Anderes zu erzählen; während sie, vom Anfang bis zum Ende, stets nur das Selbe wiederholt, unter andern Namen und in andern Gewande. Die wahre Philosophie der Geschichte besteht nämlich in der Einsicht, dass man, bei allen diesen endlosen Veränderungen und ihrem Wirrwarr, doch stets nur das selbe, gleiche und unwandelbare Wesen vor sich hat, welches heute das Selbe treibt, wie gestern und immerdar: sie soll also das Identische in allen Vorgängen, der alten wie der neuen Zeit, des Orients wie des Occidents, erkennen, und, trotz aller Verschiedenheit der speciellen Umstände, der Kostümes und der Sitten, überall die selbe Menschheit erblicken. Dies Identische und unter allem Wechsel Beharrende besteht in den Grundeigenschaften des menschlichen Herzens und Kopfes, — vielen schlechten, wenigen guten. Die Devise der Geschichte überhaupt müsste lauten: Eadem, sed aliter. Hat Einer den Herodot gelesen, so hat er, in philosophischer Absicht, schon genug Geschichte studirt. Denn da steht schon Alles, was die folgende Weltgeschichte ausmacht: das Treiben, Thun, Leiden und Schicksal des Menschengeschlechts, wie es aus den besagten Eigenschaften und dem physischen Erdenloose hervorgeht. —

Wenn wir im Bisherigen erkannt haben, dass die

Geschichte, als Mittel zur Erkenntniss des Wesens der Menschheit betrachtet, der Dichtkunst nachsteht; sodann, dass sie nicht im eigentlichen Sinne eine Wissenschaft ist; endlich, dass das Bestreben, sie als ein Ganzes mit Anfang, Mittel und Ende, nebst sinnvollem Zusammenhang, zu konstruiren, ein eitles, auf Missverstand beruhendes ist; so würde es scheinen, als wollten wir ihr allen Werth absprechen, wenn wir nicht nachwiesen, worin der ihrige besteht. Wirklich aber bleibt ihr, nach dieser Besiegung von der Kunst und Abweisung von der Wissenschaft, ein von beiden verschiedenes, ganz eigenthümliches Gebiet, auf welchem sie höchst ehrenvoll dasteht.

Was die Vernunft dem Individuo, das ist die Geschichte dem menschlichen Geschlechte. Vermöge der Vernunft nämlich ist der Mensch nicht, wie das Thier, auf die enge, anschauliche Gegenwart beschränkt; sondern erkennt auch die ungleich ausgedehntere Vergangenheit, mit der sie verknüpft und aus der sie hervorgegangen ist: hiedurch aber erst hat er ein eigentliches Verständniss der Gegenwart selbst, und kann sogar auf die Zukunft Schlüsse machen. Hingegen das Thier, dessen reflexionslose Erkenntniss auf die Anschauung und deshalb auf die Gegenwart beschränkt ist, wandelt, auch wenn gezähmt, unkundig, dumpf, einfältig, hülflos und abhängig zwischen den Menschen umher. — Dem nun analog ist ein Volk, das seine eigene Geschichte nicht kennt, auf die Gegenwart der jetzt lebenden Generation beschränkt: daher versteht es sich selbst und seine eigene Gegenwart nicht; weil es sie nicht auf eine Vergangenheit zu beziehen und aus dieser zu erklären vermag; noch weniger kann es die Zukunft anticipiren. Erst durch die Geschichte wird ein Volk sich seiner selbst vollständig bewusst. Demnach ist die Geschichte als das vernünftige Selbstbewusstseyn des menschlichen Geschlechts anzusehen, und ist diesem Das, was dem Einzelnen das durch die Vernunft bedingte, besonnene und zusammenhängende Bewusstseyn ist, durch dessen Ermangelung das Thier in der engen anschaulichen Gegenwart befangen bleibt. Daher ist jede

Lücke in der Geschichte wie eine Lücke im erinnernden Selbstbewusstseyn eines Menschen; und vor einem Denkmal des Uralterthums, welches seine eigene Kunde überlebt hat, wie z. B. die Pyramiden, Tempel und Paläste in Yukatan, stehen wir so besinnungslos und einfältig, wie das Thier vor der menschlichen Handlung, in die es dienend verflochten ist, oder wie ein Mensch vor seiner eigenen alten Zifferschrift, deren Schlüssel er vergessen hat, ja, wie ein Nachtwandler, der was er im Schlafe gemacht hat, am Morgen vorfindet. In diesem Sinne also ist die Geschichte anzusehen als die Vernunft, oder das besonnene Bewusstseyn des menschlichen Geschlechts, und vertritt die Stelle eines dem ganzen Geschlechte unmittelbar gemeinsamen Selbstbewusstseyns, so dass erst vermöge ihrer dasselbe wirklich zu einem Ganzen, zu einer Menschheit, wird. Dies ist der wahre Werth der Geschichte; und dem gemäss beruht das so allgemeine und überwiegende Interesse an ihr hauptsächlich darauf, dass sie eine persönliche Angelegenheit des Menschengeschlechts ist. — Was nun für die Vernunft der Individuen, als unumgängliche Bedingung des Gebrauchs derselben, die Sprache ist, das ist für die hier nachgewiesene Vernunft des ganzen Geschlechts *die Schrift*: denn erst mit dieser fängt ihre wirkliche Existenz an; wie die der individuellen Vernunft erst mit der Sprache. Die Schrift nämlich dient, das durch den Tod unaufhörlich unterbrochene und demnach zerstückelte Bewusstseyn des Menschengeschlechts wieder zur Einheit herzustellen; so dass der Gedanke, welcher im Ahnherrn aufgestiegen, vom Urenkel zu Ende gedacht wird: dem Zerfallen des menschlichen Geschlechts und seines Bewusstseyns in eine Unzahl ephemerer Individuen hilft sie ab, und bietet so der unaufhaltsam eilenden Zeit, an deren Hand die Vergessenheit geht, Trotz. Als ein Versuch, dieses zu leisten, sind, wie die geschriebenen, so auch die *steinernen* Denkmale zu betrachten, welche zum Theil älter sind, als jene. Denn wer wird glauben, dass Diejenigen, welche, mit unermesslichen Kosten, die Menschenkräfte vieler Tausende, viele

Jahre hindurch, in Bewegung setzten, um Pyramiden, Monolithen, Felsengräber, Obelisken, Tempel und Paläste aufzuführen, die schon Jahrtausende dastehen, dabei nur sich selbst, die kurze Spanne ihres Lebens, welche nicht ausreichte das Ende des Baues zu sehen, oder auch den ostensibeln Zweck, welchen vorzuschützen die Rohheit der Menge heischte, im Auge gehabt haben sollten? — Offenbar war ihr wirklicher Zweck, zu den spätesten Nachkommen zu reden, in Beziehung zu diesen zu treten und so das Bewusstseyn der Menschheit zur Einheit herzustellen. Die Bauten der Hindu, Aegypter, selbst Griechen und Römer, waren auf mehrere Jahrtausende berechnet, weil deren Gesichtskreis, durch höhere Bildung, ein weiterer war; während die Bauten des Mittelalters und neuerer Zeit höchstens einige Jahrhunderte vor Augen gehabt haben; welches jedoch auch daran liegt, dass man sich mehr auf die Schrift verliess, nachdem ihr Gebrauch allgemeiner geworden, und noch mehr, seitdem aus ihrem Schooss die Buchdruckerkunst geboren worden. Doch sieht man auch den Gebäuden der spätern Zeit den Drang an, zur Nachkommenschaft zu reden: daher ist es schändlich, wenn man sie zerstört, oder sie verunstaltet, um sie niedrigen, nützlichen Zwecken dienen zu lassen. Die geschriebenen Denkmale haben weniger von den Elementen, aber mehr von der Barbarei zu fürchten, als die steinernen: sie leisten viel mehr. Die Aegypter wollten, indem sie letztere mit Hieroglyphen bedeckten, beide Arten vereinigen; ja, sie fügten Malereien hinzu, auf den Fall, dass die Hieroglyphen nicht mehr verstanden werden sollten.

*

KAPITEL 39 *).

ZUR METAPHYSIK DER MUSIK.

AUS meiner, in der unten angeführten Stelle des ersten Bandes gegebenen und dem Leser hier gegenwärtigen Darlegung der eigentlichen Bedeutung dieser wunderbaren Kunst hatte sich ergeben, dass zwischen ihren Leistungen und der Welt als Vorstellung, d. i. der Natur, zwar keine Aehnlichkeit, aber ein deutlicher *Parallelismus* Statt finden müsse, welcher sodann auch nachgewiesen wurde. Einige beachtenswerthe nähere Bestimmungen desselben habe ich noch hinzuzufügen. — Die vier Stimmen aller Harmonie, also Bass, Tenor, Alt und Sopran, oder Grundton, Terz, Quinte und Oktave, entsprechen den vier Abstufungen in der Reihe der Wesen, also dem Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich und dem Menschen. Dies erhält noch eine auffallende Bestätigung an der musikalischen Grundregel, dass der Bass in viel weiterem Abstande unter den drei obern Stimmen bleiben soll, als diese zwischen einander haben; so dass er sich denselben nie mehr, als höchstens bis auf eine Oktave nähern darf, meistens aber noch weiter darunter bleibt, wonach dann der regelrechte Dreiklang seine Stelle in der dritten Oktave vom Grundton hat. Dem entsprechend ist die Wirkung der *weiten* Harmonie, wo der Bass fern bleibt, viel mächtiger und schöner, als die der engen, wo er näher heraufgerückt ist, und die nur wegen des beschränkten Umfangs der Instrumente eingeführt wird. Diese ganze Regel aber ist keineswegs willkürlich, sondern hat ihre Wurzel in dem natürlichen Ursprung des Tonsystems; sofern nämlich die nächsten, mittelst der Nebenschwingungen mittönenden, harmonischen Stufen die Oktave und deren Quinte sind. In dieser Regel nun erkennen wir das musikalische Analogon der Grundbeschaffenheit der Natur, vermöge welcher

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf § 52 des ersten Bandes. [S. 308 d. A.]

die organischen Wesen unter einander viel näher verwandt sind, als mit der leblosen, unorganischen Masse des Mineralreichs, zwischen welcher und ihnen die entschiedenste Gränze und die weiteste Kluft in der ganzen Natur Statt findet. — Dass die hohe Stimme, welche die Melodie singt, doch zugleich integrirender Theil der Harmonie ist und darin selbst mit dem tiefsten Grundbass zusammenhängt, lässt sich betrachten als das Analogon davon, dass *die selbe* Materie, welche in einem menschlichen Organismus Träger der Idee des Menschen ist, dabei doch zugleich auch die Ideen der Schwere und der chemischen Eigenschaften, also der niedrigsten Stufen der Objektivation des Willens, darstellen und tragen muss.

Weil die Musik nicht, gleich allen andern Künsten, die Ideen, oder Stufen der Objektivation des Willens, sondern unmittelbar den *Willen selbst* darstellt; so ist hieraus auch erklärlich, dass sie auf den Willen, d. i. die Gefühle, Leidenschaften und Affekte des Hörers, unmittelbar einwirkt, so dass sie dieselben schnell erhöht, oder auch umstimmt.

So gewiss die Musik, weit entfernt eine blosse Nachhülfe der Poesie zu seyn, eine selbstständige Kunst, ja die mächtigste unter allen ist und daher ihre Zwecke ganz aus eigenen Mitteln erreicht; so gewiss bedarf sie nicht der Worte des Gesanges, oder der Handlung einer Oper. Die Musik als solche kennt allein die Töne, nicht aber die Ursachen, welche diese hervorbringen. Demnach ist für sie auch die vox humana ursprünglich und wesentlich nichts Anderes, als ein modificirter Ton, eben wie der eines Instruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Instruments sind. Dass nun, in diesem Fall, eben dieses Instrument anderweitig, als Werkzeug der Sprache, zur Mitteilung von Begriffen dient, ist ein zufälliger Umstand, den die Musik zwar nebenbei benutzen kann, um eine Verbindung mit der Poesie einzugehen; jedoch nie darf sie ihn zur Hauptsache machen und gänzlich nur auf den Ausdruck der meistens, ja (wie Diderot im „Neffen Rameau's" zu ver-

stehen giebt) sogar wesentlich faden Verse bedacht seyn. Die Worte sind und bleiben für die Musik eine fremde Zugabe, von untergeordnetem Werthe, da die Wirkung der Töne ungleich mächtiger, unfehlbarer und schneller ist, als die der Worte: diese müssen daher, wenn sie der Musik einverleibt werden, doch nur eine völlig untergeordnete Stelle einnehmen und sich ganz nach jener fügen. Umgekehrt aber gestaltet sich das Verhältniss in Hinsicht auf die gegebene Poesie, also das Lied, oder den Operntext, welchem eine Musik hinzugefügt wird. Denn alsbald zeigt an diesen die Tonkunst ihre Macht und hohere Befähigung, indem sie jetzt über die in den Worten ausgedrückte Empfindung, oder die in der Oper dargestellte Handlung, die tiefsten, letzten, geheimsten Aufschlüsse giebt, das eigentliche und wahre Wesen derselben ausspricht und uns die innerste Seele der Vorgänge und Begebenheiten kennen lehrt, deren blosse Hülle und Leib die Bühne darbietet. Hinsichtlich dieses Uebergewichts der Musik, wie auch sofern sie zum Text und zur Handlung im Verhältniss des Allgemeinen zum Einzelnen, der Regel zum Beispiele steht, möchte es vielleicht passender scheinen, dass der Text zur Musik gedichtet würde, als dass man die Musik zum Texte komponirt. Inzwischen leiten, bei der üblichen Methode, die Worte und Handlungen des Textes den Komponisten auf die ihnen zum Grunde liegenden Affektionen des Willens, und rufen in ihm selbst die auszudrückenden Empfindungen hervor, wirken mithin als Anregungsmittel seiner musikalischen Phantasie. — Dass übrigens die Zugabe der Dichtung zur Musik uns so willkommen ist, und ein Gesang mit verständlichen Worten uns so innig erfreut, beruht darauf, dass dabei unsere unmittelbarste und unsere mittelbarste Erkenntnissweise zugleich und im Verein angeregt werden: die unmittelbarste nämlich ist die, für welche die Musik die Regungen des Willens selbst ausdrückt, die mittelbarste aber die der durch Worte bezeichneten Begriffe. Bei der Sprache der Empfindungen mag die Vernunft nicht gern ganz müssig sitzen. Die Musik vermag zwar aus eigenen Mitteln

jede Bewegung des Willens, jede Empfindung, auszudrücken; aber durch die Zugabe der Worte erhalten wir nun überdies auch noch die Gegenstände dieser, die Motive, welche jene veranlassen. — Die Musik einer Oper, wie die Partitur sie darstellt, hat eine völlig unabhängige, gesonderte, gleichsam abstrakte Existenz für sich, welcher die Hergänge und Personen des Stücks fremd sind, und die ihre eigenen, unwandelbaren Regeln befolgt; daher sie auch ohne den Text vollkommen wirksam ist. Diese Musik aber, da sie mit Rücksicht auf das Drama komponirt wurde, ist gleichsam die Seele desselben, indem sie, in ihrer Verbindung mit den Vorgängen, Personen und Worten, zum Ausdruck der innern Bedeutung und der auf dieser beruhenden, letzten und geheimen Notwendigkeit aller jener Vorgänge wird. Auf einem undeutlichen Gefühl hievon beruht eigentlich der Genuss des Zuschauers, wenn er kein blosser Gaffer ist. Dabei jedoch zeigt, in der Oper, die Musik ihre heterogene Natur und höhere Wesenheit durch ihre gänzliche Indifferenz gegen alles Materielle der Vorgänge; in Folge welcher sie den Sturm der Leidenschaften und das Pathos der Empfindungen überall auf gleiche Weise ausdrückt und mit dem selben Pomp ihre Töne begleitet, mag Agamemnon und Achill, oder der Zwist einer Bürgerfamilie, das Materielle des Stückes liefern. Denn für sie sind bloss die Leidenschaften, die Willensbewegungen vorhanden, und sie sieht, wie Gott, nur die Herzen. Sie assimilirt sich nie dem Stoffe: daher auch wenn sie sogar die lächerlichsten und ausschweifendesten Possen der komischen Oper begleitet, sie doch in ihrer wesentlichen Schönheit, Reinheit und Erhabenheit bleibt, und ihre Verschmelzung mit jenen Vorgängen nicht vermag, sie von ihrer Höhe, der alles Lächerliche eigentlich fremd ist, herabzuziehen. So schwebt über dem Possenspiel und den endlosen Miseren des Menschenlebens die tiefe und ernste Bedeutung unsers Daseyns, und verlässt solches keinen Augenblick.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die blosse Instrumentalmusik; so zeigt uns eine Beethoven'sche Sym-

phonie die grösste Verwirrung, welcher doch die vollkommenste Ordnung zum Grunde liegt, den heftigsten Kampf, der sich im nächsten Augenblick zur schönsten Eintracht gestaltet: es ist rerum concordia discors, ein treues und vollkommenes Abbild des Wesens der Welt, welche dahin rollt, im unübersehbaren Gewirre zahlloser Gestalten und durch stete Zerstörung sich selbst erhält. Zugleich nun aber sprechen aus dieser Symphonie alle menschlichen Leidenschaften und Affekte: die Freude, die Trauer, die Liebe, der Hass, der Schrecken, die Hoffnung u. s. w. in zahllosen Nüancen, jedoch alle gleichsam nur in abstracto und ohne alle Besonderung: es ist ihre blosse Form, ohne den Stoff, wie eine blosse Geisterwelt, ohne Materie. Allerdings haben wir den Hang, sie, beim Zuhören, zu realisieren, sie, in der Phantasie, mit Fleisch und Bein zu bekleiden und allerhand Scenen des Lebens und der Natur darin zu sehen. Jedoch befördert Dies, im Ganzen genommen, nicht ihr Verständniss, noch ihren Genuss, giebt ihr vielmehr einen fremdartigen, willkürlichen Zusatz; daher ist es besser, sie in ihrer Unmittelbarkeit und rein aufzufassen.

Nachdem ich nun im Bisherigen, wie auch im Texte, die Musik allein von der metaphysischen Seite, also hinsichtlich der innern Bedeutung ihrer Leistungen betrachtet habe, ist es angemessen, auch die Mittel, durch welche sie, auf unseren Geist wirkend, dieselben zu Stande bringt, einer allgemeinen Betrachtung zu unterwerfen, mithin die Verbindung jener metaphysischen Seite der Musik mit der genugsam untersuchten und bekannten physischen nachzuweisen. — Ich gehe von der allgemein bekannten und durch neuere Einwürfe keineswegs erschütterten Theorie aus, dass alle Harmonie der Töne auf der Koincidenz der Vibrationen beruht, welche, wann zwei Töne zugleich erklingen, etwan bei jeder zweiten, oder bei jeder dritten, oder bei jeder vierten Vibration eintrifft, wonach sie dann Oktav, Quint, oder Quart von einander sind u. s. w. So lange nämlich die Vibrationen zweier Töne ein rationales und in kleinen Zahlen ausdrückbares Verhältniss zu einander haben,

lassen sie sich durch ihre oft wiederkehrende Koincidenz in unserer Apprehension zusammenfassen: die Töne verschmelzen mit einander und stehen dadurch im Einklang. Ist hingegen jenes Verhältniss ein irrationales, oder ein nur in grössern Zahlen ausdrückbares; so tritt keine fassliche Koincidenz der Vibrationen ein, sondern obstrepunt sibi perpetuo, wodurch sie der Zusammenfassung in unserer Apprehension widerstreben und demnach eine Dissonanz heissen. Dieser Theorie nun zufolge ist die Musik ein Mittel, rationale und irrationale Zahlenverhältnisse, nicht etwan, wie die Arithmetik, durch Hülfe des Begriffs fasslich zu machen, sondern dieselben zu einer ganz unmittelbaren und simultanen sinnlichen Erkenntniss zu bringen. Die Verbindung der metaphysischen Bedeutung der Musik mit dieser ihrer physischen und arithmetischen Grundlage beruht nun darauf, dass das unserer *Apprehension* Widerstrebende, dass Irrationale, oder die Dissonanz, zum natürlichen Bilde des unserm *Willen* Widerstrebenden wird; und umgekehrt wird die Konsonanz, oder das Rationale, indem sie unserer Auffassung sich leicht fügt, zum Bilde der Befriedigung des Willens. Da nun ferner jenes Rationale und Irrationale in den Zahlenverhältnissen der Vibrationen unzählige Grade, Nüancen, Folgen und Abwechselungen zulässt; so wird, mittelst seiner, die Musik der Stoff, in welchem alle Bewegungen des menschlichen Herzens, d. i. des Willens, deren Wesentliches immer auf Befriedigung und Unzufriedenheit, wiewohl in unzähligen Graden, hinausläuft, sich in allen ihren feinsten Schattirungen und Modifikationen getreu abbilden und wiedergeben lassen, welches mittelst Erfindung der Melodie geschieht. Wir sehen also hier die Willensbewegungen auf das Gebiet der blossen Vorstellung hinübergespielt, als welche der ausschliessliche Schauplatz der Leistungen aller schönen Künste ist; da diese durchaus verlangen, dass der *Wille selbst* aus dem Spiel bleibe und wir durchweg uns als rein *Erkennende* verhalten. Daher dürfen die Affektionen des Willens selbst, also wirklicher Schmerz und wirkliches Behagen, nicht

erregt werden, sondern nur ihre Substitute, das dem *Intellekt* Angemessene, als *Bild* der Befriedigung des Willens, und das jenem mehr oder weniger Widerstrebende, als *Bild* des grössern oder geringern Schmerzes. Nur so verursacht die Musik uns nie wirkliches Leiden, sondern bleibt auch in ihren schmerzlichsten Ackorden noch erfreulich, und wir vernehmen gern in ihrer Sprache die geheime Geschichte unsers Willens und aller seiner Regungen und Strebungen, mit ihren mannigfaltigen Verzögerungen, Hemmnissen und Quaalen, selbst noch in den wehmüthigsten Melodien. Wo hingegen, in der Wirklichkeit und ihren Schrecken, unser *Wille selbst* das so Erregte und Gequälte ist; da haben wir es nicht mit Tönen und ihren Zahlenverhältnissen zu thun, sondern sind vielmehr jetzt selbst die gespannte, gekniffene und zitternde Saite.

Weil nun ferner, in Folge der zum Grunde gelegten physikalischen Theorie, das eigentlich Musikalische der Töne in der Proportion der Schnelligkeit ihrer Vibrationen, nicht aber in ihrer relativen Stärke liegt; so folgt das musikalische Gehör, bei der Harmonie, stets vorzugsweise dem höchsten Ton, nicht dem stärksten: daher sticht, auch bei der stärksten Orchesterbegleitung, der Sopran hervor und erhält dadurch ein natürliches Recht auf den Vortrag der Melodie, welches zugleich unterstützt wird durch seine, auf der selben Schnelligkeit der Vibrationen beruhende, grosse Beweglichkeit, wie sie sich in den figurirten Sätzen zeigt, und wodurch der Sopran der geeignete Repräsentant der erhöhten, für den leisesten Eindruck empfänglichen und durch ihn bestimmbaren Sensibilität, folglich des auf der obersten Stufe der Wesenleiter stehenden, aufs höchste gesteigerten Bewusstseyns wird. Seinen Gegensatz bildet, aus den umgekehrten Ursachen, der schwerbewegliche, nur in grossen Stufen, Terzen, Quarten und Quinten, steigende und fallende und dabei in jedem seiner Schritte durch feste Regeln geleitete Bass, welcher daher der natürliche Repräsentant des gefühllosen, für seine Eindrücke unempfänglichen und nur nach allgemei-

nen Gesetzen bestimmbaren, unorganischen Naturreiches ist. Er darf sogar nie um einen Ton, z. B. von Quart auf Quint steigen; da dies in den obern Stimmen die fehlerhafte Quinten- und Oktaven-Folge herbeiführt: daher kann er, ursprünglich und in seiner eigenen Natur, nie die Melodie vortragen. Wird sie ihm dennoch zugetheilt; so geschieht es mittels des Kontrapunkts, d. h. er ist ein *versetzter* Bass, nämlich eine der obern Stimmen ist herabgesetzt und als Bass verkleidet: eigentlich bedarf er dann noch eines zweiten Grundbasses zu seiner Begleitung. Diese Widernatürlichkeit einer im Basse liegenden Melodie führt herbei, dass Bassarien, mit voller Begleitung, uns nie den reinen, ungetrübten Genuss gewähren, wie die Sopranarie, als welche, im Zusammenhang der Harmonie, allein naturgemäss ist. Beiläufig gesagt, könnte ein solcher melodischer, durch Versetzung erzwungener Bass, im Sinn unserer Metaphysik der Musik, einem Marmorblocke verglichen werden, dem man die menschliche Gestalt aufgezwungen hat: dem steinernen Gast im „Don Juan" ist er eben dadurch wundervoll angemessen.

Jetzt aber wollen wir noch der *Genesis* der Melodie etwas näher auf den Grund gehen, welches durch Zerlegung derselben in ihre Bestandtheile zu bewerkstelligen ist und uns jedenfalls das Vergnügen gewähren wird, welches dadurch entsteht, dass man sich Dinge, die in concreto Jedem bewusst sind, ein Mal auch zum abstrakten und deutlichen Bewusstseyn bringt, wodurch sie den Schein der Neuheit gewinnen.

Die Melodie besteht aus zwei Elementen, einem rhythmischen und einem harmonischen: jenes kann man auch als das quantitative, dieses als das qualitative bezeichnen, da das erstere die Dauer, das letztere die Höhe und Tiefe der Töne betrifft. In der Notenschrift hängt das erstere den senkrechten, das letztere den horizontalen Linien an. Beiden liegen rein arithmetische Verhältnisse, also die der Zeit, zum Grunde: dem einen die relative Dauer der Töne, dem andern die relative Schnelligkeit ihrer Vibrationen. Das

rhythmische Element ist das wesentlichste; da es, für sich allein und ohne das andere eine Art Melodie darzustellen vermag, wie z. B. auf der Trommel geschieht: die vollkommene Melodie verlangt jedoch beide. Sie besteht nämlich in einer abwechselnden *Entzweiung und Versöhnung* derselben; wie ich sogleich zeigen werde, aber zuvor, da von dem harmonischen Elemente schon im Bisherigen die Rede gewesen, das rhythmische etwas näher betrachten will.

Der *Rhythmus* ist in der Zeit was im Raume die *Symmetrie* ist, nämlich Theilung in gleiche und einander entsprechende Theile, und zwar zunächst in grössere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen. In der von mir aufgestellten Reihe der Künste bilden *Architektur* und *Musik* die beiden äussersten Enden. Auch sind sie, ihrem innern Wesen, ihrer Kraft, dem Umfang ihrer Sphäre und ihrer Bedeutung nach, die heterogensten, ja, wahre Antipoden: sogar auf die Form ihrer Erscheinung erstreckt sich dieser Gegensatz, indem die Architektur allein im *Raum* ist, ohne irgend eine Beziehung auf die *Zeit*, die Musik allein in der *Zeit*, ohne irgend eine Beziehung auf den Raum*). Hieraus nun entspringt ihre einzige Analogie, dass nämlich, wie in der Architektur die *Symmetrie* das Ordnende und Zusammenhaltende ist, so in der Musik der *Rhythmus*, wodurch auch hier sich bewährt, dass les extrêmes se touchent. Wie die letzten Bestandtheile eines Gebäudes die ganz gleichen Steine, so sind die eines Tonstückes die ganz gleichen Takte: diese werden jedoch noch durch Auf- und Niederschlag, oder überhaupt durch den Zahlenbruch, welcher die Taktart bezeichnet, in gleiche Theile ge-

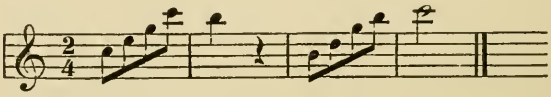
*) Es wäre ein falscher Einwurf, dass auch Skulptur und Malerei bloss im Raum seien: denn ihre Werke hängen zwar nicht unmittelbar, aber doch mittelbar mit der Zeit zusammen, indem sie Leben, Bewegung, Handlung darstellen. Eben so falsch wäre es zu sagen, dass auch die Poesie, als Rede, allein der Zeit angehöre: dies gilt, eben so, nur unmittelbar von den Worten: ihr Stoff ist alles Daseiende, also das Räumliche.

theilt, die man allenfalls den Dimensionen des Steines vergleichen mag. Aus mehreren Takten besteht die musikalische Periode, welche ebenfalls zwei gleiche Hälften hat, eine steigende, anstrebende, meistens zur Dominante gehende und eine sinkende, beruhigende, den Grundton wiederfindende. Zwei, auch wohl mehrere Perioden machen einen Theil aus, der meistens durch das Wiederholungszeichen gleichfalls symmetrisch verdoppelt wird: aus zwei Theilen wird ein kleineres Musikstück, oder aber nur ein Satz eines grössern; wie denn ein Koncert oder Sonate aus dreien, eine Symphonie aus vier, eine Messe aus fünf Sätzen zu bestehen pflegt. Wir sehen also das Tonstück, durch die symmetrische Eintheilung und abermalige Theilung bis zu den Takten und deren Brüchen herab, bei durchgängiger Unter-, Ueber- und Nebenordnung seiner Glieder, gerade so zu einem Ganzen verbunden und abgeschlossen werden, wie das Bauwerk durch seine Symmetrie: nur dass bei diesem ausschliesslich im Raume ist, was bei jenem ausschliesslich in der Zeit. Das blosse Gefühl dieser Analogie hat das in den letzten 30 Jahren oft wiederholte kecke Witzwort hervorgerufen, dass Architektur gefrorene Musik sei. Der Ursprung desselben ist auf *Goethe* zurückzuführen, da er, nach *Eckermanns* Gesprächen, Bd. II, S. 88 gesagt hat: „Ich habe unter meinen Papieren ein Blatt gefunden, wo ich die Baukunst eine erstarrte Musik nenne: und wirklich hat es etwas: die Stimmung, die von der Baukunst ausgeht, kommt dem Effekt der Musik nahe.“ Wahrscheinlich hat er viel früher jenes Witzwort in der Konversation fallen lassen, wo es denn bekanntlich nie an Leuten gefehlt hat, die was er so fallen liess auflasen, um nachher damit geschmückt einher zu gehen. Was übrigens Goethe auch gesagt haben mag, so erstreckt die hier von mir auf ihren alleinigen Grund, nämlich auf die Analogie des Rhythmus mit der Symmetrie, zurückgeführte Analogie der Musik mit der Baukunst sich demgemäss allein auf die äussere Form, keineswegs aber auf das innere Wesen beider Künste, als welches himmelweit ver-

schieden ist: es wäre sogar lächerlich, die beschränkteste und schwächste aller Künste mit der ausgedehntesten und wirksamsten im Wesentlichen gleichstellen zu wollen. Als Amplifikation der nachgewiesenen Analogie könnte man noch hinzusetzen, dass, wann die Musik, gleichsam in einem Anfall von Unabhängigkeitsdrang, die Gelegenheit einer Fermate ergreift, um sich, vom Zwang des Rhythmus losgerissen, in der freien Phantasie einer figurirten Kadenz zu ergehen, ein solches vom Rhythmus entblösstes Tonstück der von der Symmetrie entblössten Ruine analog sei, welche man demnach, in der kühnen Sprache jenes Witzwortes, eine gefrorene Kadenz nennen mag.

Nach dieser Erörterung des *Rhythmus* habe ich jetzt darzuthun, wie in der stets erneuerten *Entzweiung und Versöhnung* des rhythmischen Elements der Melodie mit dem harmonischen das Wesen derselben besteht. Ihr harmonisches Element nämlich hat den Grundton zur Voraussetzung, wie das rhythmische die Taktart, und besteht in einem Abirren von demselben, durch alle Töne der Skala, bis es, auf kürzerem oder längerem Umwege, eine harmonische Stufe, meistens die Dominante oder Unterdominante, erreicht, die ihm eine unvollkommene Beruhigung gewährt: dann aber folgt, auf gleich langem Wege, seine Rückkehr zum Grundton, mit welchem die vollkommene Beruhigung eintritt. Beides muss nun aber so geschehen, dass das Erreichen der besagten Stufe, wie auch das Wiederfinden des Grundtons, mit gewissen bevorzugten Zeitpunkten des Rhythmus zusammentreffe, da es sonst nicht wirkt. Also, wie die harmonische Tonfolge gewisse *Töne* verlangt, vorzüglich die Tonika, nächst ihr die Dominante u. s. w.; so fordert seinerseits der Rhythmus gewisse *Zeitpunkte*, gewisse abgezählte Takte und gewisse Theile dieser Takte, welche man die schweren, oder guten Zeiten, oder die accentuirten Takttheile nennt, im Gegensatz der leichten, oder schlechten Zeiten, oder unaccentuirten Takttheile. Nun besteht die *Entzweiung* jener beiden Grundelemente darin, dass indem die Forderung des einen befriedigt wird, die des andern es nicht ist, die Ver-

söhnung aber darin, dass beide zugleich und auf ein Mal befriedigt werden. Nämlich jenes Herumirren der Tonfolge, bis zum Erreichen einer mehr oder minder harmonischen Stufe, muss diese erst nach einer bestimmten Anzahl Takte, sodann aber auf einem guten Zeittheil des Taktes antreffen, wodurch dieselbe zu einem gewissen Ruhepunkte für sie wird; und ebenso muss die Rückkehr zur Tonika diese nach einer gleichen Anzahl Takte und ebenfalls auf einem *guten* Zeittheil wiederfinden, wodurch dann die völlige Befriedigung eintritt. So lange dieses geforderte Zusammentreffen der Befriedigungen beider Elemente nicht erreicht wird, mag einerseits der Rhythmus seinen regelrechten Gang gehen, und andererseits die geforderten Noten oft genug vorkommen; sie werden dennoch ganz ohne jene Wirkung bleiben, durch welche die Melodie entsteht: dies zu erläutern diene das folgende höchst einfache Beispiel:



Hier trifft die harmonische Tonfolge gleich am Schluss des ersten Takts auf die Tonika: allein sie erhält dadurch keine Befriedigung; weil der Rhythmus im schlechtesten Takttheile begriffen ist. Gleich darauf, im zweiten Takt, hat der Rhythmus das gute Takttheil; aber die Tonfolge ist auf die Septime gekommen. Hier sind also die beiden Elemente der Melodie ganz *entzweit*; und wir fühlen uns beunruhigt. In der zweiten Hälfte der Periode trifft Alles umgekehrt, und sie werden, im letzten Ton, *versöhnt*. Dieser Vorgang ist in jeder Melodie, wiewohl meistens in viel grösserer Ausdehnung, nachzuweisen. Die dabei nun Statt findende beständige *Entzweiung und Versöhnung* ihrer beiden Elemente ist, metaphysisch betrachtet, das Abbild der Entstehung neuer Wünsche und sodann ihrer Befriedigung. Eben dadurch schmeichelt die Musik sich so in unser Herz, dass sie

ihm stets die vollkommene Befriedigung seiner Wünsche vorspiegelt. Näher betrachtet, sehen wir in diesem Hergang der Melodie eine gewissermassen *innere* Bedingung (die harmonische) mit einer *äussern* (der rhythmischen) wie durch einen *Zufall* zusammentreffen, — welchen freilich der Komponist herbeiführt und der insofern dem Reim in der Poesie zu vergleichen ist: dies aber eben ist das Abbild des Zusammentreffens unserer Wünsche mit den von ihnen unabhängigen, günstigen, äusseren Umständen, also das Bild des Glücks. — Noch verdient hiebei die Wirkung des *Vorhalts* beachtet zu werden. Er ist eine Dissonanz, welche die mit Gewissheit erwartete, finale Konsonanz verzögert; wodurch das Verlangen nach ihr verstärkt wird und ihr Eintritt desto mehr befriedigt: offenbar ein Analogon der durch Verzögerung erhöhten Befriedigung des Willens. Die vollkommene Kadenz erfordert den vorhergehenden Septimenackord auf der Dominante; weil nur auf das dringendeste Verlangen die am tiefsten gefühlte Befriedigung und gänzliche Beruhigung folgen kann. Durchgängig also besteht die Musik in einem steten Wechsel von mehr oder minder beunruhigenden, d. i. Verlangen erregenden Ackorden, mit mehr oder minder beruhigenden und befriedigenden; eben wie das Leben des Herzens (der Wille) ein steter Wechsel von grösserer oder geringerer Beunruhigung, durch Wunsch oder Furcht, mit eben so verschieden gemessener Beruhigung ist. Demgemäss besteht die harmonische Fortschreitung in der kunstgerechten Abwechselung der Dissonanz und Konsonanz. Eine Folge bloss konsonanter Ackorde würde übersättigend, ermüdend und leer seyn, wie der languor, den die Befriedigung aller Wünsche herbeiführt. Daher müssen Dissonanzen, obwohl sie beunruhigend und fast peinlich wirken, eingeführt werden, aber nur um, mit gehöriger Vorbereitung, wieder in Konsonanzen aufgelöst zu werden. Ja, es giebt eigentlich in der ganzen Musik nur zwei Grundackorde: den dissonanten Septimenackord und den harmonischen Dreiklang, als auf welche alle vorkommenden Ackorde zurückzuführen sind. Dies

ist eben Dem entsprechend, dass es für den Willen im Grunde nur Unzufriedenheit und Befriedigung giebt, unter wie vielerlei Gestalten sie auch sich darstellen mögen. Und wie es zwei allgemeine Grundstimmungen des Gemüths giebt, Heiterkeit oder wenigstens Rüstigkeit, und Betrübniss oder doch Beklemmung; so hat die Musik zwei allgemeine Tonarten Dur und Moll, welche jenen entsprechen, und sie muss stets sich in einer von beiden befinden. Es ist aber in der That höchst wunderbar, dass es ein weder physisch schmerzliches, noch auch konventionelles, dennoch sogleich ansprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes giebt: das Moll. Daran lässt sich ermessen, wie tief die Musik im Wesen der Dinge und des Menschen gegründet ist. — Bei nordischen Völkern, deren Leben schweren Bedingungen unterliegt, namentlich bei den Russen, herrscht das Moll vor, sogar in der Kirchenmusik. — Allegro in Moll ist in der Französischen Musik sehr häufig und charakterisirt sie: es ist, wie wenn Einer tanzt, während ihn der Schuh drückt.

Ich füge noch ein Paar Nebenbetrachtungen hinzu. — Unter dem Wechsel der Tonika, und mit ihr des Werthes aller Stufen, in Folge dessen der selbe Ton als Sekunde, Terz, Quart u. s. w. figurirt, sind die Töne der Skala den Schauspielern analog, welche bald diese, bald jene Rolle übernehmen müssen, während ihre Person die selbe bleibt. Dass diese jener oft nicht genau angemessen ist, kann man der (am Schluss des §. 52 des ersten Bandes erwähnten) unvermeidlichen Unreinheit jedes harmonischen Systems vergleichen, welche die gleichschwebende Temperatur herbeigeführt hat. —

Vielleicht könnte Einer und der Andere daran Anstoss nehmen, dass die Musik, welche ja oft so geisterhebend auf uns wirkt, dass uns dünkt, sie rede von anderen und besseren Welten, als die unsere ist, nach gegenwärtiger Metaphysik derselben, doch eigentlich nur dem Willen zum Leben schmeichelt, indem sie sein Wesen darstellt, sein Gelingen ihm vormalt und am Schluss seine Befriedigung und Genügen aus-

drückt. Solche Bedenken zu beruhigen mag folgende Veda-Stelle dienen: *Etanand sroup*, quod forma gaudii est τον *pram Atma* ex hoc dicunt, quod quocunque loco gaudium est, particula e gaudio ejus est. (Oupnek-hat, Vol. I, p. 405, et iterum Vol. II, p. 215.)

*

ERGÄNZUNGEN
ZUM
VIERTEN BUCH

Tous les hommes désirent uniquement de se délivrer de la mort: ils ne savent pas se délivrer de la vie.

Lao-tseu-Tao-te-king, ed *Stan. Julien*, *p.* 184.

ZUM VIERTEN BUCH.

KAPITEL 40.

VORWORT.

DIE Ergänzungen zu diesem vierten Buche würden sehr beträchtlich ausfallen, wenn nicht zwei ihrer vorzüglich bedürftige Hauptgegenstände, nämlich die Freiheit des Willens und das Fundament der Moral, auf Anlass der Preisfragen zweier Skandinavischer Akademien, ausführliche, monographische Bearbeitungen von mir erhalten hätten, welche unter dem Titel „Die beiden Grundprobleme der Ethik" im Jahre 1841 dem Publiko vorgelegt sind. Demzufolge aber setze ich die Bekanntschaft mit der eben genannten Schrift bei meinen Lesern eben so unbedingt voraus, wie ich bei den Ergänzungen zum zweiten Buche die mit der Schrift „Ueber den Willen in der Natur" vorausgesetzt habe. Ueberhaupt mache ich die Anforderung, dass wer sich mit meiner Philosophie bekannt machen will, jede Zeile von mir lese. Denn ich bin kein Vielschreiber, kein Kompendienfabrikant, kein Honorarverdiener, Keiner, der mit seinen Schriften nach dem Beifall eines Ministers zielt, mit Einem Worte, Keiner, dessen Feder unter dem Einfluss persönlicher Zwecke steht: ich strebe nichts an, als die Wahrheit, und schreibe, wie die Alten schrieben, in der alleinigen Absicht, meine Gedanken der Aufbewahrung zu übergeben, damit sie einst Denen zu Gute

kommen, die ihnen nachzudenken und sie zu schätzen verstehen. Eben daher habe ich nur Weniges, dieses aber mit Bedacht und in *weiten* Zwischenräumen geschrieben, auch demgemäss die, in philosophischen Schriften, wegen des Zusammenhanges, bisweilen unvermeidlichen Wiederholungen, von denen kein einziger Philosoph frei ist, auf das möglich geringste Maass beschränkt, so dass das Allermeiste nur an Einer Stelle zu finden ist. Deshalb also darf, wer von mir lernen und mich verstehen will, nichts, das ich geschrieben habe, ungelesen lassen. Beurtheilen jedoch und kritisiren kann man mich ohne Dieses, wie die Erfahrung gezeigt hat; wozu ich denn auch ferner viel Vergnügen wünsche.

Inzwischen wird der, durch die besagte Elimination zweier Hauptgegenstände, in diesem vierten Ergänzungsbuche, erübrigte Raum uns willkommen seyn. Denn da diejenigen Aufschlüsse, welche dem Menschen vor Allem am Herzen liegen und daher in jedem System, als letzte Ergebnisse, den Gipfel seiner Pyramide bilden, sich auch in *meinem* letzten Buche zusammendrängen; so wird man jeder festeren Begründung, oder genaueren Ausführung derselben gern einen weiteren Raum gönnen. Ueberdies hat hier nun noch, als zur Lehre von der „Bejahung des Willens zum Leben“ gehörend, eine Erörterung zur Sprache gebracht werden können, welche in unserm vierten Buche selbst unberührt geblieben ist, wie sie denn auch von allen mir vorhergegangenen Philosophen gänzlich vernachlässigt worden: es ist die innere Bedeutung und das Wesen an sich der mitunter bis zur heftigsten Leidenschaft anwachsenden Geschlechtsliebe; ein Gegenstand, dessen Aufnahme in den ethischen Theil der Philosophie nicht paradox seyn würde, wenn man dessen Wichtigkeit erkannt hätte. —

*

KAPITEL 41 *).

UEBER DEN TOD UND SEIN VERHAELTNISS ZUR UNZERSTOERBARKEIT UNSERS WESENS AN SICH.

DER Tod ist der eigentliche inspirirende Genius oder der Musaget der Philosophie, weshalb Sokrates diese auch θανατου μελετη definirt hat. Schwerlich sogar würde, auch ohne den Tod, philosophirt werden. Daher wird es ganz in der Ordnung seyn, dass eine specielle Betrachtung desselben hier an der Spitze des letzten, ernstesten und wichtigsten unserer Bücher ihre Stelle erhalte.

Das Thier lebt ohne eigentliche Kenntniss des Todes: daher geniesst das thierische Individuum unmittelbar die ganze Unvergänglichkeit der Gattung, indem es sich seiner nur als endlos bewusst ist. Beim Menschen fand sich, mit der Vernunft, nothwendig die erschreckende Gewissheit des Todes ein. Wie aber durchgängig in der Natur jedem Uebel ein Heilmittel, oder wenigstens ein Ersatz beigegeben ist; so verhilft die selbe Reflexion, welche die Erkenntniss des Todes herbeiführte, auch zu *metaphysischen* Ansichten, die darüber trösten, und deren das Thier weder bedürftig noch fähig ist. Hauptsächlich auf diesen Zweck sind alle Religionen und philosophischen Systeme gerichtet, sind also zunächst das von der reflektirenden Vernunft aus eigenen Mitteln hervorgebrachte Gegengift der Gewissheit des Todes. Der Grad jedoch, in welchem sie diesen Zweck erreichen, ist sehr verschieden, und allerdings wird *eine* Religion oder Philosophie viel mehr, als die andere, den Menschen befähigen, ruhigen Blickes dem Tod ins Angesicht zu sehen. Brahmanismus und Buddhaismus, die den Menschen lehren, sich als das Urwesen selbst, das Brahm, zu betrachten, welchem alles Entstehen und Vergehen we-

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 54 des ersten Bandes. [S. 329 d. A.]

sentlich fremd ist, werden darin viel mehr leisten, als solche, welche ihn aus nichts gemacht seyn und seine, von einem Andern empfangene Existenz wirklich mit der Geburt anfangen lassen. Dem entsprechend finden wir in Indien eine Zuversicht und eine Verachtung des Todes, von der man in Europa keinen Begriff hat. Es ist in der That eine bedenkliche Sache, dem Menschen in dieser wichtigen Hinsicht schwache und unhaltbare Begriffe durch frühes Einprägen aufzuwingen, und ihn dadurch zur Aufnahme der richtigeren und standhaltenden auf immer unfähig zu machen. Z. B. ihn lehren, dass er erst kürzlich aus Nichts geworden, folglich eine Ewigkeit hindurch Nichts gewesen sei und dennoch für die Zukunft unvergänglich seyn solle, ist gerade so, wie ihn lehren, dass er, obwohl durch und durch das Werk eines Andern, dennoch für sein Thun und Lassen in alle Ewigkeit verantwortlich seyn solle. Wenn nämlich dann, bei gereiftem Geiste und eingetretenem Nachdenken, das Unhaltbare solcher Lehren sich ihm aufdringt; so hat er nichts Besseres an ihre Stelle zu setzen, ja, ist nicht mehr fähig es zu verstehen, und geht dadurch des Trostes verlustig, den auch ihm die Natur, zum Ersatz für die Gewissheit des Todes, bestimmt hatte. In Folge solcher Entwickelung sehen wir eben jetzt in England, unter verdorbenen Fabrikarbeitern, die Socialisten, und in Deutschland, unter verdorbenen Studenten, die Junghegelianer zur absolut physischen Ansicht herabsinken, welche zu dem Resultate führt: edite, bibite, post mortem nulla voluptas, und insofern als Bestialismus bezeichnet werden kann.

Nach Allem inzwischen, was über den Tod gelehrt worden, ist nicht zu leugnen, dass, wenigstens in Europa, die Meinung der Menschen, ja oft sogar des selben Individuums, gar häufig von Neuem hin und her schwankt zwischen der Auffassung des Todes als absoluter Vernichtung und der Annahme, dass wir gleichsam mit Haut und Haar unsterblich seien. Beides ist gleich falsch: allein wir haben nicht sowohl eine richtige Mitte zu treffen, als vielmehr den höhe-

ren Gesichtspunkt zu gewinnen, von welchem aus solche Ansichten von selbst wegfallen.

Ich will, bei diesen Betrachtungen, zuvörderst vom ganz empirischen Standpunkt ausgehen. — Da liegt uns zunächst die unleugbare Thatsache vor, dass, dem natürlichen Bewusstseyn gemäss, der Mensch nicht bloss für seine Person den Tod mehr als alles Andere fürchtet, sondern auch über den der Seinigen heftig weint, und zwar offenbar nicht egoistisch über seinen eigenen Verlust, sondern aus Mitleid, über das grosse Unglück, das Jene betroffen; daher er auch Den, welcher in solchem Falle nicht weint und keine Betrübniss zeigt, als hartherzig und lieblos tadelt. Diesem geht parallel, dass die Rachsucht, in ihren höchsten Graden, den Tod des Gegners sucht, als das grösste Uebel, das sich verhängen lässt. — Meinungen wechseln nach Zeit und Ort: aber die Stimme der Natur bleibt sich stets und überall gleich, ist daher vor Allem zu beachten. Sie scheint nun hier deutlich auszusagen, dass der Tod ein grosses Uebel sei. In der Sprache der Natur bedeutet *Tod* Vernichtung. Und dass es mit dem Tode Ernst sei, liesse sich schon daraus abnehmen, dass es mit dem Leben, wie Jeder weiss, kein Spaass ist. Wir müssen wohl nichts Besseres, als diese Beiden, werth seyn.

In der That ist die Todesfurcht von aller Erkenntniss unabhängig: denn das Thier hat sie, obwohl es den Tod nicht kennt. Alles, was geboren wird, bringt sie schon mit auf die Welt. Diese Todesfurcht a priori ist aber eben nur die Kehrseite des Willens zum Leben, welcher wir Alle ja sind. Daher ist jedem Thiere, wie die Sorge für seine Erhaltung, so die Furcht vor seiner Zerstörung angeboren: diese also, und nicht das blosse Vermeiden des Schmerzes ist es, was sich in der ängstlichen Behutsamkeit zeigt, mit der das Thier sich und noch mehr seine Brut vor Jedem, der gefährlich werden könnte, sicher zu stellen sucht. Warum flieht das Thier, zittert und sucht sich zu verbergen? Weil es lauter Wille zum Leben, als solcher aber dem Tode verfallen ist und Zeit gewinnen möchte. Eben so ist, von Natur, der Mensch. Das grösste

der Uebel, das Schlimmste was überall gedroht werden kann, ist der Tod, die grösste Angst Todesangst. Nichts reisst uns so unwiderstehlich zur lebhaftesten Theilnahme hin, wie fremde Lebensgefahr: nichts ist entsetzlicher, als eine Hinrichtung. Die hierin hervortretende gränzenlose Anhänglichkeit an das Leben kann nun aber nicht aus der Erkenntniss und Ueberlegung entsprungen seyn: vor dieser erscheint sie vielmehr thöricht; da es um den objektiven Werth des Lebens sehr misslich steht, und wenigstens zweifelhaft bleibt, ob dasselbe dem Nichtseyn vorzuziehen sei, ja, wenn Erfahrung und Ueberlegung zum Worte kommen, das Nichtseyn wohl gewinnen muss. Klopfte man an die Gräber und fragte die Todten, ob sie wieder aufstehen wollten; sie würden mit den Köpfen schütteln. Dahin geht auch des *Sokrates* Meinung, in Plato's Apologie, und selbst der heitere und liebenswürdige *Voltaire* kann nicht umhin zu sagen: on aime la vie; mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon: und wieder: je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie. Ueberdies muss ja das Leben jedenfalls bald enden; so dass die wenigen Jahre, die man vielleicht noch dazuseyn hat, gänzlich verschwinden vor der endlosen Zeit, da man nicht mehr seyn wird. Demnach erscheint es, vor der Reflexion, sogar lächerlich, um diese Spanne Zeit so sehr besorgt zu seyn, so sehr zu zittern, wenn eigenes oder fremdes Leben in Gefahr geräth, und Trauerspiele zu dichten, deren Schreckliches seinen Nerven bloss in der Todesfurcht hat. Jene mächtige Anhänglichkeit an das Leben ist mithin eine unvernünftige und blinde: sie ist nur daraus erklärlich, dass unser ganzes Wesen an sich selbst schon Wille zum Leben ist, dem dieses daher als das höchste Gut gelten muss, so verbittert, kurz und ungewiss es auch immer seyn mag; und dass jener Wille, an sich und ursprünglich, erkenntnisslos und blind ist. Die Erkenntniss hingegen, weit entfernt der Ursprung jener Anhänglichkeit an das Leben zu seyn, wirkt ihr sogar entgegen, indem sie die Werthlosigkeit desselben aufdeckt und hiedurch die Todesfurcht

bekämpft. — Wann sie nun siegt und demnach der Mensch dem Tode muthig und gelassen entgegengeht; so wird dies als gross und edel geehrt: wir feiern also dann den Triumph der Erkenntniss über den blinden Willen zum Leben, der doch der Kern unsers eigenen Wesens ist. Imgleichen verachten wir Den, in welchem die Erkenntniss in jenem Kampfe unterliegt, der daher dem Leben unbedingt anhängt, gegen den herannahenden Tod sich auf's Aeusserste sträubt und ihn verzweifelnd empfängt:*) und doch spricht sich in ihm nur das ursprüngliche Wesen unsers Selbst und der Natur aus. Wie könnte, lässt sich hier beiläufig fragen, die gränzenlose Liebe zum Leben und das Bestreben, es auf alle Weise, so lange als möglich, zu erhalten, niedrig, verächtlich, desgleichen von den Anhängern jeder Religion als dieser unwürdig betrachtet werden, wenn dasselbe das mit Dank zu erkennende Geschenk gütiger Götter wäre? Und wie könnte sodann die Geringschätzung desselben gross und edel erscheinen? — Uns bestätigt sich inzwischen durch diese Betrachtungen: 1) dass der Wille zum Leben das innerste Wesen des Menschen ist; 2) dass er an sich erkenntnisslos, blind ist; 3) dass die Erkenntniss ein ihm ursprünglich fremdes, hinzugekommenes Princip ist; 4) dass sie mit ihm streitet und unser Urtheil dem Siege der Erkenntniss über den Willen Beifall giebt.

Wenn was uns den Tod so schrecklich erscheinen lässt der Gedanke des *Nichtseyns* wäre; so müssten wir mit gleichem Schauder der Zeit gedenken, da wir noch nicht waren. Denn es ist unumstösslich gewiss, dass das Nichtseyn nach dem Tode nicht verschieden seyn kann von dem vor der Geburt, folglich auch nicht beklagenswerther. Eine ganze Unendlichkeit ist abgelaufen, als wir *noch nicht* waren: aber das betrübt uns keineswegs. Hingegen, dass nach dem momentanen Intermezzo eines ephemeren Daseyns eine zweite

*) In gladiatoriis pugnis timidos et supplices, et, ut vivere liceat, obsecrantes etiam odisse solemus; fortes et animosos, et se acriter ipsos morti offerentes servare cupimus. Cic. pro Milone, c 34.

Unendlichkeit folgen sollte, in der wir *nicht mehr* seyn werden, finden wir hart, ja unerträglich. Sollte nun dieser Durst nach Daseyn etwan dadurch entstanden seyn, dass wir es jetzt gekostet und so gar allerliebst gefunden hätten? Wie schon oben kurz erörtert: gewiss nicht; viel eher hätte die gemachte Erfahrung eine unendliche Sehnsucht nach dem verlorenen Paradiese des Nichtseyns erwecken können. Auch wird der Hoffnung der Seelen-Unsterblichkeit allemal die einer „bessern Welt" angehängt, — ein Zeichen, dass die gegenwärtige nicht viel taugt. — Dieses allen ungeachtet ist die Frage nach unserm Zustande nach dem Tode gewiss zehntausend Mal öfter, in Büchern und mündlich, erörtert worden, als die nach unserm Zustande vor der Geburt. Theoretisch ist dennoch die eine ein eben so nahe liegendes und berechtigtes Problem, wie die andere: auch würde wer die eine beantwortet hätte mit der andern wohl gleichfalls im Klaren seyn. Schöne Deklamationen haben wir darüber, wie anstössig es wäre, zu denken, dass der Geist des Menschen, der die Welt umfasst und so viele höchst vortreffliche Gedanken hat, mit ins Grab gesenkt würde: aber darüber, dass dieser Geist eine ganze Unendlichkeit habe verstreichen lassen, ehe er mit diesen seinen Eigenschaften entstanden sei, und die Welt eben so lange sich ohne ihn habe behelfen müssen, hört man nichts. Dennoch bietet der vom Willen unbestochenen Erkenntniss keine Frage sich natürlicher dar, als diese: eine unendliche Zeit ist vor meiner Geburt abgelaufen; was war ich alle jene Zeit hindurch? — Metaphysisch liesse sich vielleicht antworten: „Ich war immer Ich: nämlich Alle, die jene Zeit hindurch Ich sagten, die waren eben Ich." Allein hievon sehen wir auf unserm, vor der Hand noch ganz empirischen Standpunkt ab und nehmen an, ich wäre gar nicht gewesen. Dann aber kann ich mich über die unendliche Zeit nach meinem Tode, da ich nicht seyn werde, trösten mit der unendlichen Zeit, da ich schon nicht gewesen bin, als einem wohl gewohnten und wahrlich sehr bequemen Zustande. Denn die Unendlichkeit a parte post ohne mich kann so wenig

schrecklich seyn, als die Unendlichkeit a parte ante ohne mich; indem beide durch nichts sich unterscheiden, als durch die Dazwischenkunft eines ephemeren Lebenstraums. Auch lassen alle Beweise für die Fortdauer nach dem Tode sich eben so gut in partem ante wenden, wo sie dann das Daseyn vor dem Leben demonstriren, in dessen Annahme Hindu und Buddhaisten sich daher sehr konsequent beweisen. *Kants* Idealität der Zeit allein löst alle diese Räthsel: doch davon ist jetzt noch nicht die Rede. Soviel aber geht aus dem Gesagten hervor, dass über die Zeit, da man nicht mehr seyn wird, zu trauern, eben so absurd ist, als es seyn würde über die, da man noch nicht gewesen: denn es ist gleichgültig, ob die Zeit, welche unser Daseyn nicht füllt, zu der, welche es füllt, sich als Zukunft oder Vergangenheit verhalte.

Aber auch ganz abgesehen von diesen Zeitbetrachtungen, ist es an und für sich absurd, das Nichtseyn für ein Uebel zu halten; da jedes Uebel, wie jedes Gut, das Daseyn zur Voraussetzung hat, ja sogar das Bewusstseyn; dieses aber mit dem Leben aufhört, wie eben auch im Schlaf und in der Ohnmacht; daher uns die Abwesenheit desselben, als gar keine Uebel enthaltend, wohl bekannt und vertraut, ihr Eintritt aber jedenfalls Sache eines Augenblicks ist. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtete *Epikur* den Tod und sagte daher ganz richtig ὁ θανατος μηδεν προς ἡμας (der Tod geht uns nichts an); mit der Erläuterung, dass wann wir sind, der Tod nicht ist, und wann der Tod ist, wir nicht sind (Diog. Laert., X, 27). Verloren zu haben was nicht vermisst werden kann, ist offenbar kein Uebel: also darf das Nichtseynwerden uns so wenig anfechten, wie das Nichtgewesenseyn. Vom Standpunkt der Erkenntniss aus erscheint demnach durchaus kein Grund den Tod zu fürchten: im Erkennen aber besteht das Bewusstseyn; daher für dieses der Tod kein Uebel ist. Auch ist es wirklich nicht dieser *erkennende* Theil unsers Ichs, welcher den Tod fürchtet; sondern ganz allein vom blinden Willen geht die fuga mortis, von der alles Lebende erfüllt ist, aus. Diesem aber ist sie, wie schon

oben erwähnt, wesentlich, eben weil er Wille zum Leben ist, dessen ganzes Wesen im Drange nach Leben und Daseyn besteht, und dem die Erkenntniss nicht ursprünglich, sondern erst in Folge seiner Objektivation in animalischen Individuen beiwohnt. Wenn er nun, mittelst ihrer, den Tod, als das Ende der Erscheinung, mit der er sich identificirt hat und also auf sie sich beschränkt sieht, ansichtig wird, sträubt sich sein ganzes Wesen mit aller Gewalt dagegen. Ob nun er vom Tode wirklich etwas zu fürchten habe, werden wir weiter unten untersuchen und uns dabei der hier, mit gehöriger Unterscheidung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens, nachgewiesenen eigentlichen Quelle der Todesfurcht erinnern.

Derselben entsprechend ist auch, was uns den Tod so furchtbar macht, nicht sowohl das Ende des Lebens, da dieses Keinem als des Regrettirens sonderlich werth erscheinen kann; als vielmehr die Zerstörung des Organismus: eigentlich, weil dieser der als Leib sich darstellende Wille selbst ist. Diese Zerstörung fühlen wir aber wirklich nur in den Uebeln der Krankheit, oder des Alters: hingegen der Tod selbst besteht, für das *Subjekt*, bloss in dem Augenblick, da das Bewusstseyn schwindet, indem die Thätigkeit des Gehirns stockt. Die hierauf folgende Verbreitung der Stockung auf alle übrigen Theile des Organismus ist eigentlich schon eine Begebenheit nach dem Tode. Der Tod, in subjektiver Hinsicht, betrifft also allein das Bewusstseyn. Was nun das Schwinden dieses sei, kann Jeder einigermaassen aus dem Einschlafen beurtheilen: noch besser aber kennt es, wer je eine wahre Ohnmacht gehabt hat, als bei welcher der Uebergang nicht so allmälig, noch durch Träume vermittelt ist, sondern zuerst die Sehkraft, noch bei vollem Bewusstseyn, schwindet, und dann unmittelbar die tiefste Bewusstlosigkeit eintritt: die Empfindung dabei, so weit sie geht, ist nichts weniger als unangenehm, und ohne Zweifel ist, wie der Schlaf der Bruder, so die Ohnmacht der Zwillingsbruder des Todes. Auch der gewaltsame Tod kann

nicht schmerzlich seyn; da selbst schwere Verwundungen in der Regel gar nicht gefühlt, sondern erst eine Weile nachher, oft nur an ihren äusserlichen Zeichen bemerkt werden: sind sie schnell tödtlich; so wird das Bewusstseyn vor dieser Entdeckung schwinden: tödten sie später; so ist es wie bei andern Krankheiten. Auch alle Die, welche im Wasser, oder durch Kohlendampf, oder durch Hängen das Bewusstseyn verloren haben, sagen bekanntlich aus, dass es ohne Pein geschehen sei. Und nun endlich gar der eigentlich naturgemässe Tod, der durch das Alter, die Euthanasie, ist ein allmäliges Verschwinden und Verschweben aus dem Daseyn, auf unmerkliche Weise. Nach und nach erlöschen im Alter die Leidenschaften und Begierden, mit der Empfänglichkeit für ihre Gegenstände; die Affekte finden keine Anregung mehr: denn die vorstellende Kraft wird immer schwächer, ihre Bilder matter, die Eindrücke haften nicht mehr, gehen spurlos vorüber, die Tage rollen immer schneller, die Vorfälle verlieren ihre Bedeutsamkeit, Alles verblasst. Der Hochbetagte wankt umher, oder ruht in einem Winkel, nur noch ein Schatten, ein Gespenst seines ehemaligen Wesens. Was bleibt da dem Tode noch zu zerstören? Eines Tages ist dann ein Schlummer der letzte, und seine Träume sind — — — Es sind die, nach welchen schon Hamlet frägt, in dem berühmten Monolog. Ich glaube, wir träumen sie eben jetzt.

Hieher gehört noch die Bemerkung, dass die Unterhaltung des Lebensprocesses, wenn sie gleich eine metaphysische Grundlage hat, nicht ohne Widerstand, folglich nicht ohne Anstrengung vor sich geht. Diese ist es, welcher der Organismus jeden Abend unterliegt, weshalb er dann die Gehirnfunktion einstellt und einige Sekretionen, die Respiration, den Puls und die Wärmeentwickelung vermindert. Daraus ist zu schliessen, dass das gänzliche Aufhören des Lebensprocesses für die treibende Kraft desselben eine wundersame Erleichterung seyn muss; vielleicht hat diese Antheil an dem Ausdruck süsser Zufriedenheit auf dem Gesichte der meisten Todten. Ueber-

haupt mag der Augenblick des Sterbens dem des Erwachens aus einem schweren, albgedrückten Traume ähnlich seyn.

Bis hieher hat sich uns ergeben, dass der Tod, so sehr er auch gefürchtet wird, doch eigentlich kein Uebel seyn könne. Oft aber erscheint er sogar als ein Gut, ein Erwünschtes, als Freund Hain. Alles, was auf unüberwindliche Hindernisse seines Daseyns, oder seiner Bestrebungen gestossen ist, was an unheilbaren Krankheiten, oder an untröstlichem Grame leidet, — hat zur letzten, meistens sich ihm von selbst öffnenden Zuflucht die Rückkehr in den Schooss der Natur, aus welchem es, wie alles Andere auch, auf eine kurze Zeit heraufgetaucht war, verlockt durch die Hoffnung auf günstigere Bedingungen des Daseyns, als ihm geworden, und von wo aus ihm der selbe Weg stets offen bleibt. Jene Rückkehr ist die cessio bonorum des Lebenden. Jedoch wird sie auch hier erst nach einem physischen, oder moralischen Kampfe angetreten: so sehr sträubt Jedes sich, dahin zurückzugehen, von wo es so leicht und bereitwillig hervorkam, zu einem Daseyn, welches so viele Leiden und so wenige Freuden zu bieten hat. — Die Hindu geben dem Todesgotte Yama zwei Gesichter: ein sehr furchtbares und schreckliches, und ein sehr freudiges und gütiges. Dies erklärt sich zum Theil schon durch die eben angestellte Betrachtung.

Auf dem empirischen Standpunkt, auf welchem wir noch immer stehen, ist auch die folgende Betrachtung eine sich von selbst darbietende, die daher verdient, durch Verdeutlichung genau bestimmt und dadurch in ihre Gränzen zurückgewiesen zu werden. Der Anblick eines Leichnams zeigt mir, dass Sensibilität, Irritabilität, Blutumlauf, Reproduktion u. s. w. hier aufgehört haben. Ich schliesse daraus mit Sicherheit, dass Dasjenige, welches diese bisher aktuirte, jedoch ein mir stets Unbekanntes war, sie jetzt nicht mehr aktuirt, also von ihnen gewichen ist. — Wollte ich nun aber hinzusetzen, dies müsse eben Das gewesen seyn, was ich nur als Bewusstseyn, mithin als Intelligenz, gekannt habe (Seele); so wäre dies nicht

bloss unberechtigt, sondern offenbar falsch geschlossen. Denn stets hat das Bewusstseyn sich mir nicht als Ursache, sondern als Produkt und Resultat des organischen Lebens gezeigt, indem es in Folge desselben stieg und sank, nämlich in den verschiedenen Lebensaltern, in Gesundheit und Krankheit, in Schlaf, Ohnmacht, Erwachen u. s. w., also stets als Wirkung, nie als Ursache des organischen Lebens auftrat, stets sich zeigte als etwas, das entsteht und vergeht, und wieder entsteht, so lange hiezu die Bedingungen noch da sind, aber ausserdem nicht. Ja, ich kann auch gesehen haben, dass die völlige Zerrüttung des Bewusstseyns, der Wahnsinn, weit entfernt, die übrigen Kräfte mit sich herabzuziehen und zu deprimiren, oder gar das Leben zu gefährten, jene, namentlich die Irritabilität oder Muskelkraft, sehr erhöht, und dieses eher verlängert als verkürzt, wenn nicht andere Ursachen konkurriren. — Sodann: Individualität kannte ich als Eigenschaft jedes Organischen, und daher, wenn dieses ein selbstbewusstes ist, auch des Bewusstseyns. Jetzt zu schliessen, dass dieselbe jenem entwichenen, Leben ertheilenden, mir völlig unbekannten Princip inhärire, dazu ist kein Anlass vorhanden; um so weniger, als ich sehe, dass überall in der Natur jede einzelne Erscheinung das Werk einer allgemeinen, in tausend gleichen Erscheinungen thätigen Kraft ist. — Aber eben so wenig Anlass ist andererseits zu schliessen, dass, weil hier das organische Leben aufgehört hat, deshalb auch jene dasselbe bisher aktuirende Kraft zu Nichts geworden sei; — so wenig, als vom stillstehenden Spinnrade auf den Tod der Spinnerin zu schliessen ist. Wenn ein Pendel, durch Wiederfinden seines Schwerpunkts, endlich zur Ruhe kommt, und also das individuelle Scheinleben desselben aufgehört hat; so wird Keiner wähnen, jetzt sei die Schwere vernichtet; sondern Jeder begreift, dass sie in zahllosen Erscheinungen nach wie vor thätig ist. Allerdings liesse sich gegen dieses Gleichniss einwenden, dass hier auch in diesem Pendel die Schwere nicht aufgehört hat thätig zu seyn, sondern nur ihre Thätigkeit augenfällig zu äussern:

wer darauf besteht, mag sich statt dessen einen elektrischen Körper denken, in welchem, nach seiner Entladung, die Elektricität wirklich aufgehört hat thätig zu seyn. Ich habe daran nur zeigen wollen, dass wir selbst den untersten Naturkräften eine Aeternität und Ubiquität unmittelbar zuerkennen, an welcher uns die Vergänglichkeit ihrer flüchtigen Erscheinungen keinen Augenblick irre macht. Um so weniger also darf es uns in den Sinn kommen, das Aufhören des Lebens für die Vernichtung des belebenden Princips, mithin den Tod für den gänzlichen Untergang des Menschen zu halten. Weil der kräftige Arm, der, vor dreitausend Jahren, den Bogen des Odysseus spannte, nicht mehr ist, wird kein nachdenkender und wohlgeregelter Verstand die Kraft, welche in demselben so energisch wirkte, für gänzlich vernichtet halten, aber daher, bei fernerem Nachdenken, auch nicht annehmen, dass die Kraft, welche heute den Bogen spannt, erst mit diesem Arm zu existiren angefangen habe. Viel näher liegt der Gedanke, dass die Kraft, welche früher ein nunmehr entwichenes Leben aktuirte, die selbe sei, welche in dem jetzt blühenden thätig ist: ja, dieser ist fast unabweisbar. Gewiss aber wissen wir, dass wie im zweiten Buche dargethan wurde, nur Das vergänglich ist, was in der Kausalkette begriffen ist: dies aber sind bloss die Zustände und Formen. Unberührt hingegen von dem durch Ursachen herbeigeführten Wechsel dieser bleibt einerseits die Materie und andererseits die Naturkräfte: denn Beide sind die Voraussetzung aller jener Veränderungen. Das uns belebende Princip aber müssen wir zunächst wenigstens als eine Naturkraft denken, bis etwan eine tiefere Forschung uns hat erkennen lassen, was es an sich selbst sei. Also schon als Naturkraft genommen, bleibt die Lebenskraft ganz unberührt von dem Wechsel der Formen und Zustände, welche das Band der Ursachen und Wirkungen herbei und hinwegführt, und welche allein dem Entstehen und Vergehen, wie es in der Erfahrung vorliegt, unterworfen sind. Soweit also liesse sich schon die Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens sicher beweisen. Aber

freilich wird dies den Ansprüchen, welche man an Beweise unsers Fortbestehens nach dem Tode zu machen gewohnt ist, nicht genügen, noch den Trost gewähren, den man von solchen erwartet. Indessen ist es immer etwas, und wer den Tod als eine absolute Vernichtung fürchtet, darf die völlige Gewissheit, dass das innerste Princip seines Lebens von demselben unberührt bleibt, nicht verschmähen. — Ja, es liesse sich das Paradoxon aufstellen, dass auch jenes Zweite, welches, eben wie die Naturkräfte, von dem am Leitfaden der Kausalität fortlaufenden Wechsel der Zustände unberührt bleibt, also die Materie, durch seine absolute Beharrlichkeit uns eine Unzerstörbarkeit zusichert, vermöge welcher, wer keine andere zu fassen fähig wäre, sich doch schon einer gewissen Unvergänglichkeit getrösten könnte. „Wie?“ wird man sagen, „das Beharren des blossen Staubes, der rohen Materie, sollte als eine Fortdauer unsers Wesens angesehen werden?“ — Oho! kennt ihr denn diesen Staub? Wisst ihr, was er ist und was er vermag? Lernt ihn kennen, ehe ihr ihn verachtet. Diese Materie, die jetzt als Staub und Asche daliegt, wird bald, im Wasser aufgelöst, als Krystall anschliessen, wird als Metall glänzen, wird dann elektrische Funken sprühen, wird mittelst ihrer galvanischen Spannung eine Kraft äussern, welche, die festesten Verbindungen zersetzend, Erden zu Metallen reducirt: ja, sie wird von selbst sich zu Pflanze und Thier gestalten und aus ihrem geheimnissvollen Schooss jenes Leben entwickeln, vor dessen Verlust ihr in eurer Beschränktheit so ängstlich besorgt seid. Ist nun, als eine solche Materie fortzudauern, so ganz und gar nichts? Ja, ich behaupte im Ernst, dass selbst diese Beharrlichkeit der Materie von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens Zeugniss ablegt, wenn auch nur wie im Bilde und Gleichniss, oder vielmehr nur wie im Schattenriss. Dies einzusehen, dürfen wir uns nur an die Kapitel 24 gegebene Erörterung der Materie erinnern, aus der sich ergab, dass die lautere, formlose Materie, — diese für sich allein nie wahrgenommene, aber als stets bleibend vorausgesetzte Basis der

Erfahrungswelt, — der unmittelbare Wiederschein, die Sichtbarkeit überhaupt, des Dinges an sich, also des Willens, ist; daher von ihr, unter den Bedingungen der Erfahrung, das gilt, was dem Willen an sich schlechthin zukommt und sie seine wahre Ewigkeit unter dem Bilde der zeitlichen Unvergänglichkeit wiedergibt. Weil, wie schon gesagt, die Natur nicht lügt, so kann keine aus einer rein objektiven Auffassung derselben entsprungene und in folgerechtem Denken durchgeführte Ansicht ganz und gar falsch seyn, sondern sie ist, im schlimmsten Fall, nur sehr einseitig und unvollständig. Eine solche aber ist unstreitig auch der konsequente Materialismus, etwan der des *Epikuros*, eben so gut, wie der ihm entgegengesetzte absolute Idealismus, etwan der des *Berkeley*, und überhaupt jede aus einem richtigen apperçu hervorgegangene und redlich ausgeführte philosophische Grundansicht. Nur sind sie alle höchst einseitige Auffassungen und daher, trotz ihrer Gegensätze, *zugleich* wahr, nämlich jede von einem bestimmten Standpunkt aus: sobald man aber sich über diesen erhebt, erscheinen sie nur noch als relativ und bedingt wahr. Der höchste Standpunkt allein, von welchem aus man sie alle übersieht und in ihrer bloss relativen Wahrheit, über diese hinaus aber in ihrer Falschheit erkennt, kann der der absoluten Wahrheit, so weit eine solche überhaupt erreichbar ist, seyn. Dem entsprechend sehen wir, wie soeben nachgewiesen wurde, selbst in der eigentlich sehr rohen und daher sehr alten Grundansicht des Materialismus die Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens an sich noch wie durch einen blossen Schatten derselben repräsentirt, nämlich durch die Unvergänglichkeit der Materie; wie, in dem schon höher stehenden Naturalismus einer absoluten Physik, durch die Ubiquität und Aeternität der Naturkräfte, welchen die Lebenskraft doch wenigstens beizuzählen ist. Also selbst diese rohen Grundansichten enthalten die Aussage, dass das lebende Wesen durch den Tod keine absolute Vernichtung erleidet, sondern in und mit dem Ganzen der Natur fortbesteht. —

Die Betrachtungen, welche uns bis hieher geführt haben und an welche die ferneren Erörterungen sich knüpften, waren ausgegangen von der auffallenden Todesfurcht, welche alle lebenden Wesen erfüllt. Jetzt aber wollen wir den Standpunkt wechseln und ein Mal betrachten, wie, im Gegensatz der Einzelwesen, das *Ganze* der Natur sich hinsichtlich des Todes verhält; wobei wir jedoch immer noch auf dem empirischen Grund und Boden stehen bleiben.

Wir freilich kennen kein höheres Würfelspiel, als das um Tod und Leben; jeder Entscheidung über diese sehen wir mit der äussersten Spannung, Theilnahme und Furcht entgegen: denn es gilt, in unsern Augen, Alles in Allem. — Hingegen *die Natur*, welche doch nie lügt, sondern aufrichtig und offen ist, spricht über dieses Thema ganz anders, nämlich so, wie Krischna im Bhagavad-Gita. Ihre Aussage ist: an Tod oder Leben des Individuums ist gar nichts gelegen. Dieses nämlich drückt sie dadurch aus, dass sie das Leben jedes Thieres, und auch des Menschen, den unbedeutendesten Zufällen Preis giebt, ohne zu seiner Rettung einzutreten. — Betrachtet das Insekt auf eurem Wege: eine kleine, unbewusste Wendung eures Fusstrittes ist über sein Leben oder Tod entscheidend. Seht die Waldschnecke, ohne alle Mittel zur Flucht, zur Wehr, zur Täuschung, zum Verbergen, eine bereite Beute für Jeden. Seht den Fisch sorglos im noch offenen Netze spielen; den Frosch durch seine Trägheit von der Flucht, die ihn retten könnte, abgehalten; den Vogel, der den über ihm schwebenden Falken nicht gewahr wird; die Schaafe, welche der Wolf aus dem Busch ins Auge fasst und mustert. Diese Alle gehen, mit wenig Vorsicht ausgerüstet, arglos unter den Gefahren umher, die jeden Augenblick ihr Daseyn bedrohen. Indem nun also die Natur ihre so unaussprechlich künstlichen Organismen nicht nur der Raublust des Stärkeren, sondern auch dem blindesten Zufall und der Laune jedes Narren und dem Muthwillen jedes Kindes, ohne Rückhalt Preis giebt, spricht sie aus, dass die Vernichtung dieser Individuen ihr gleichgültig sei,

ihr nicht schade, gar nichts zu bedeuten habe, und dass, in jenen Fällen, die Wirkung so wenig auf sich habe, wie die Ursache. Sie sagt dies sehr deutlich aus, und sie lügt nie: nur kommentirt sie ihre Aussprüche nicht; vielmehr redet sie im lakonischen Stil der Orakel. Wenn nun die Allmutter so sorglos ihre Kinder tausend drohenden Gefahren, ohne Obhut, entgegensendet: so kann es nur seyn, weil sie weiss, dass wenn sie fallen, sie in ihren Schooss zurückfallen, wo sie geborgen sind, daher ihr Fall nur ein Scherz ist. Sie hält es mit dem Menschen nicht anders, als mit den Thieren. Ihre Aussage also erstreckt sich auch auf diesen: Leben oder Tod des Individuums sind ihr gleichgültig. Demzufolge sollten sie es, in gewissem Sinne, auch uns seyn: denn wir selbst sind ja die Natur. Gewiss würden wir, wenn wir nur tief genug sähen, der Natur beistimmen und Tod oder Leben als so gleichgültig ansehen, wie sie. Inzwischen müssen wir, mittelst der Reflexion, jene Sorglosigkeit und Gleichgültigkeit der Natur gegen das Leben der Individuen dahin auslegen, dass die Zerstörung einer solchen Erscheinung das wahre und eigentliche Wesen derselben im Mindesten nicht anficht.

Erwägen wir nun ferner, dass nicht nur, wie soeben in Betrachtung genommen, Leben und Tod von den geringfügigsten Zufällen abhängig sind, sondern dass das Daseyn der organischen Wesen überhaupt ein ephemeres ist, Thier und Pflanze heute entsteht und morgen vergeht; und Geburt und Tod in schnellem Wechsel folgen, während dem so sehr viel tiefer stehenden Unorganischen eine ungleich längere Dauer gesichert ist, eine unendlich lange aber nur der absolut formlosen Materie, welcher wir dieselbe sogar a priori zuerkennen; — da muss, denke ich, schon der bloss empirischen, aber objektiven und unbefangenen Auffassung einer solchen Ordnung der Dinge von selbst der Gedanke folgen, dass dieselbe nur ein oberflächliches Phänomen sei, dass ein solches beständiges Entstehen und Vergehen keineswegs an die Wurzel der Dinge greifen, sondern nur ein relatives,

ja nur scheinbares seyn könne, von welchem das eigentliche, sich ja ohnehin überall unserm Blick entziehende und durchweg geheimnissvolle, innere Wesen jedes Dinges nicht mitgetroffen werde, vielmehr dabei ungestört fortbestehe; wenn wir gleich die Weise, wie das zugeht, weder wahrnehmen, noch begreifen können, und sie daher nur im Allgemeinen, als eine Art von tour de passe-passe, der dabei vorgienge, uns denken müssen. Denn, dass, während das Unvollkommenste, das Niedrigste, das Unorganische, unangefochten fortdauert, gerade die vollkommensten Wesen, die lebenden, mit ihren unendlich komplicirten und unbegreiflich kunstvollen Organisationen, stets von Grund aus neu entstehen und nach einer Spanne Zeit absolut zu nichts werden sollten, um abermals neuen, aus dem Nichts ins Daseyn tretenden, ihres Gleichen, Platz zu machen, — Dies ist etwas so augenscheinlich Absurdes, dass es nimmermehr die wahre Ordnung der Dinge seyn kann, vielmehr bloss eine Hülle, welche diese verbirgt, richtiger, ein durch die Beschaffenheit unsers Intellekts bedingtes Phänomen. Ja, das ganze Seyn und Nichtseyn selbst dieser Einzelwesen, in Beziehung auf welches Tod und Leben Gegensätze sind, kann nur ein relatives seyn: die Sprache der Natur, in welcher es uns als ein absolutes gegeben wird, kann also nicht der wahre und letzte Ausdruck der Beschaffenheit der Dinge und der Ordnung der Welt seyn, sondern wahrlich nur ein patois du pays, d. h. ein bloss relativ Wahres, ein Sogenanntes, ein cum grano salis zu Verstehendes, oder eigentlich zu reden, ein durch unsern Intellekt Bedingtes. — Ich sage, eine unmittelbare, intuitive Ueberzeugung der Art, wie ich sie hier mit Worten zu umschreiben gesucht habe, wird sich Jedem aufdringen: d. h. freilich nur Jedem, dessen Geist nicht von der ganz gemeinen Gattung ist, als welche, schlechterdings nur das Einzelne, ganz und gar als solches, zu erkennen fähig, streng auf Erkenntniss der Individuen beschränkt ist, nach Art des thierischen Intellekts. Wer hingegen, durch eine nur etwas höher potenzirte Fähigkeit, auch bloss anfängt,

in den Einzelwesen ihr Allgemeines, ihre Ideen, zu erblicken, der wird auch jener Ueberzeugung in gewissem Grade theilhaft werden, und zwar als einer unmittelbaren und darum gewissen. In der That sind es auch nur die kleinen, beschränkten Köpfe, welche ganz ernstlich den Tod als ihre Vernichtung fürchten: aber vollends von den entschieden Bevorzugten bleiben solche Schrecken gänzlich fern. Plato gründete mit Recht die ganze Philosophie auf die Erkenntniss der Ideenlehre, d. h. auf das Erblicken des Allgemeinen im Einzelnen. Ueberaus lebhaft aber muss die hier beschriebene, unmittelbar aus der Auffassung der Natur hervorgehende Ueberzeugung in jenen erhabenen und kaum als blosse Menschen denkbaren Urhebern des Upanischads der Veden gewesen seyn, da dieselbe aus unzähligen ihrer Aussprüche so sehr eindringlich zu uns redet, dass wir diese unmittelbare Erleuchtung ihres Geistes Dem zuschreiben müssen, dass diese Weisen, als dem Ursprunge unsers Geschlechtes, der Zeit nach, näher stehend, das Wesen der Dinge klarer und tiefer auffassten, als das schon abgeschwächte Geschlecht, οἷοι νυν βροτοι εἰσιν, es vermag. Allerdings aber ist ihrer Auffassung auch die in ganz anderm Grade, als in unserm Norden, belebte Natur Indiens entgegengekommen. — Inzwischen leitet auch die durchgeführte Reflexion, wie *Kants* grosser Geist sie verfolgte, auf anderm Wege, eben dahin, indem sie uns belehrt, dass unser Intellekt, in welchem jene so rasch wechselnde Erscheinungswelt sich darstellt, nicht das wahre letzte Wesen der Dinge, sondern bloss die Erscheinung desselben auffasst, und zwar, wie ich hinzusetze, weil er ursprünglich nur bestimmt ist, unserm Willen die Motive vorzuschieben, d. h. ihm beim Verfolgen seiner kleinlichen Zwecke dienstbar zu seyn.

Setzen wir inzwischen unsere objektive und unbefangene Betrachtung der Natur noch weiter fort. — Wenn ich ein Thier, sei es ein Hund, ein Vogel, ein Frosch, ja sei es auch nur ein Insekt, tödte; so ist es eigentlich doch undenkbar, dass dieses Wesen, oder vielmehr die Urkraft, vermöge welcher eine so be-

wunderungswürdige Erscheinung, noch den Augenblick vorher, sich in ihrer vollen Energie und Lebenslust darstellte, durch meinen boshaften oder leichtsinnigen Akt zu Nichts geworden seyn sollte. — Und wieder andererseits, die Millionen Thiere jeglicher Art, welche jeden Augenblick, in unendlicher Mannigfaltigkeit, voll Kraft und Strebsamkeit ins Daseyn treten, können nimmermehr vor dem Akt ihrer Zeugung gar nichts gewesen und von nichts zu einem absoluten Anfang gelangt seyn. — Sehe ich nun auf diese Weise Eines sich meinem Blicke entziehen, ohne dass ich je erfahre, wohin es gehe: und ein Anderes hervortreten, ohne dass ich je erfahre, woher es komme; haben dazu noch Beide die selbe Gestalt, das selbe Wesen, den selben Charakter, nur allein nicht die selbe Materie, welche jedoch sie auch während ihres Daseyns fortwährend abwerfen und erneuern; — so liegt doch wahrlich die Annahme, dass Das, was verschwindet, und Das, was an seine Stelle tritt, Eines und dasselbe Wesen sei, welches nur eine kleine Veränderung, eine Erneuerung der Form seines Daseyns, erfahren hat, und dass mithin was der Schlaf für das Individuum ist, der Tod für die Gattung sei; — diese Annahme, sage ich, liegt so nahe, dass es unmöglich ist, nicht auf sie zu gerathen, wenn nicht der Kopf, in früher Jugend, durch Einprägung falscher Grundansichten verschroben, ihr, mit abergläubischer Furcht, schon von Weitem aus dem Wege eilt. Die entgegengesetzte Annahme aber, dass die Geburt eines Thieres eine Entstehung aus Nichts, und dem entsprechend sein Tod seine absolute Vernichtung sei, und Dies noch mit der Zugabe, dass der Mensch, eben so aus Nichts geworden, dennoch eine individuelle, endlose Fortdauer und zwar mit Bewusstseyn habe, während der Hund, der Affe, der Elephant durch den Tod vernichtet würden, — ist denn doch wohl etwas, wogegen der gesunde Sinn sich empören und es für absurd erklären muss. — Wenn, wie zur Genüge wiederholt wird, die Vergleichung der Resultate eines Systems mit den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes ein Pro-

birstein seiner Wahrheit seyn soll; so wünsche ich, dass die Anhänger jener von Cartesius bis auf die vorkantischen Eklektiker herabgeerbten, ja wohl auch jetzt noch bei einer grossen Anzahl der Gebildeten in Europa herrschenden Grundansicht, ein Mal hier diesen Probirstein anlegen mögen.

Durchgängig und überall ist das ächte Symbol der Natur der Kreis, weil er das Schema der Wiederkehr ist: diese ist in der That die allgemeinste Form in der Natur, welche sie in Allem durchführt, vom Laufe der Gestirne an, bis zum Tod und der Entstehung organischer Wesen, und wodurch allein in dem rastlosen Strom der Zeit und ihres Inhalts doch ein bestehendes Daseyn, d. i. eine Natur, möglich wird.

Wenn man im Herbst die kleine Welt der Insekten betrachtet und nun sieht, wie das eine sich sein Bett bereitet, um zu schlafen, den langen, erstarrenden Winterschlaf; das andere sich einspinnt, um als Puppe zu überwintern und einst, im Frühling, verjüngt und vervollkommnet zu erwachen; endlich die meisten, als welche ihre Ruhe in den Armen des Todes zu halten gedenken, bloss ihrem Ei sorgfältig die geeignete Lagerstätte anpassen, um einst aus diesem erneuet hervorzugehen; — so ist dies die grosse Unsterblichkeitslehre der Natur, welche uns beibringen möchte, dass zwischen Schlaf und Tod kein radikaler Unterschied ist, sondern der Eine so wenig wie der Andere das Daseyn gefährdet. Die Sorgfalt, mit der das Insekt eine Zelle, oder Grube, oder Nest bereitet, sein Ei hineinlegt, nebst Futter für die im kommenden Frühling daraus hervorgehende Larve, und dann ruhig stirbt, — gleicht ganz der Sorgfalt, mit der ein Mensch am Abend sein Kleid und sein Frühstück für den kommenden Morgen bereit legt und dann ruhig schlafen geht, und könnte im Grunde gar nicht Statt haben, wenn nicht, an sich und seinem wahren Wesen nach, das im Herbste sterbende Insekt mit dem im Frühling auskriechenden eben so wohl identisch wäre, wie der sich schlafen legende Mensch mit dem aufstehenden.

Wenn wir nun, nach diesen Betrachtungen, zu uns

selbst und unserm Geschlechte zurückkehren und dann den Blick vorwärts, weit hinaus in die Zukunft werfen, die künftigen Generationen, mit den Millionen ihrer Individuen, in der fremden Gestalt ihrer Sitten und Trachten uns zu vergegenwärtigen suchen, dann aber mit der Frage dazwischenfahren: Woher werden diese Alle kommen? Wo sind sie jetzt? — Wo ist der reiche Schooss des weltenschwangeren Nichts, der sie noch birgt, die kommenden Geschlechter? — Wäre darauf nicht die lächelnde und wahre Antwort: Wo anders sollen sie seyn, als dort, wo allein das Reale stets war und seyn wird, in der Gegenwart und ihrem Inhalt, also bei Dir, dem bethörten Frager, der, in diesem Verkennen seines eigenen Wesens, dem Blatte am Baume gleicht, welches im Herbste welkend und im Begriff abzufallen, jammert über seinen Untergang und sich nicht trösten lassen will durch den Hinblick auf das frische Grün, welches im Frühling den Baum bekleiden wird, sondern klagend spricht: „Das bin ja Ich nicht! Das sind ganz andere Blätter!“ — O thörichtes Blatt! Wohin willst du? Und woher sollen andere kommen? Wo ist das Nichts, dessen Schlund du fürchtest? — Erkenne doch dein eigenes Wesen, gerade Das, was vom Durst nach Daseyn so erfüllt ist, erkenne es wieder in der innern, geheimen, treibenden Kraft des Baumes, welche, stets *eine* und dieselbe in allen Generationen von Blättern, unberührt bleibt vom Entstehen und Vergehen. Und nun

οἵη περ φυλλων γενεη, τοιηδε και ανδρων.
(Qualis foliorum generatio, talis et hominum.)

Ob die Fliege, die jetzt um mich summt, am Abend einschläft und morgen wieder summt; oder ob sie am Abend stirbt, und im Frühjahr, aus ihrem Ei entstanden, eine andere Fliege summt; das ist an sich die selbe Sache: daher aber ist die Erkenntniss, die solches als zwei grundverschiedene Dinge darstellt, keine unbedingte, sondern eine relative, eine Erkenntniss der Erscheinung, nicht des Dinges an sich. Die Fliege ist am Morgen wieder da; sie ist auch im Früh-

jahr wieder da. Was unterscheidet für sie den Winter von der Nacht? — In *Burdachs* Physiologie, Bd. 1, §. 275, lesen wir: „Bis Morgens 10 Uhr ist noch keine Cercaria ephemera (ein Infusionsthier) zu sehen (in der Infusion): und um 12 wimmelt das ganze Wasser davon. Abends sterben sie, und am andern Morgen entstehen wieder neue. So beobachtete es *Nitzsch* sechs Tage hinter einander."

So weilt Alles nur einen Augenblick und eilt dem Tode zu. Die Pflanze und das Insekt sterben am Ende des Sommers, das Thier, der Mensch, nach wenig Jahren: der Tod mäht unermüdlich. Desungeachtet aber, ja, als ob dem ganz und gar nicht so wäre, ist jederzeit Alles da und an Ort und Stelle, eben als wenn Alles unvergänglich wäre. Jederzeit grünt und blüht die Pflanze, schwirrt das Insekt, steht Thier und Mensch in unverwüstlicher Jugend da, und die schon tausend Mal genossenen Kirschen haben wir jeden Sommer wieder vor uns. Auch die Völker stehen da, als unsterbliche Individuen; wenn sie gleich bisweilen die Namen wechseln; sogar ist ihr Thun, Treiben und Leiden allezeit das selbe; wenn gleich die Geschichte stets etwas Anderes zu erzählen vorgiebt: denn diese ist wie das Kaleidoskop, welches bei jeder Wendung eine neue Konfiguration zeigt, während wir eigentlich immer das Selbe vor Augen haben. Was also dringt sich unwiderstehlicher auf, als der Gedanke, dass jenes Entstehen und Vergehen nicht das eigentliche Wesen der Dinge treffe, sondern dieses davon unberührt bleibe, also unvergänglich sei, daher denn Alles und Jedes, was daseyn *will*, wirklich fortwährend und ohne Ende da ist. Demgemäss sind in jedem gegebenen Zeitpunkt alle Thiergeschlechter, von der Mücke bis zum Elephanten, vollzählig beisammen. Sie haben sich bereits viel Tausend Mal erneuert und sind dabei die selben geblieben. Sie wissen nicht von Andern ihres Gleichen, die vor ihnen gelebt, oder nach ihnen leben werden: die Gattung ist es, die allezeit lebt, und, im Bewusstseyn der Unvergänglichkeit derselben und ihrer Identität mit ihr, sind die Individuen da und wohlgemuth. Der Wille zum Leben

erscheint sich in endloser Gegenwart; weil diese die Form des Lebens der Gattung ist, welche daher nicht altert, sondern immer jung bleibt. Der Tod ist für sie, was der Schlaf für das Individuum, oder was für das Auge das Winken ist, an dessen Abwesenheit die Indischen Götter erkannt werden, wenn sie in Menschengestalt erscheinen. Wie durch den Eintritt der Nacht die Welt verschwindet, dabei jedoch keinen Augenblick zu seyn aufhört; eben so scheinbar vergeht Mensch und Thier durch den Tod, und eben so ungestört besteht dabei ihr wahres Wesen fort. Nun denke man sich jenen Wechsel von Tod und Geburt in unendlich schnellen Vibrationen, und man hat die beharrliche Objektivation des Willens, die bleibenden Ideen der Wesen vor sich, fest stehend, wie der Regenbogen auf dem Wasserfall. Dies ist die zeitliche Unsterblichkeit. In Folge derselben ist, trotz Jahrtausenden des Todes und der Verwesung, noch nichts verloren gegangen, kein Atom der Materie, noch weniger etwas von dem innern Wesen, welches als die Natur sich darstellt. Demnach können wir jeden Augenblick wohlgemuth ausrufen: „Trotz Zeit, Tod und Verwesung, sind wir noch Alle beisammen!“

Etwan Der wäre auszunehmen, der zu diesem Spiele ein Mal aus Herzensgrunde gesagt hätte: „Ich mag nicht mehr.“ Aber davon zu reden ist hier noch nicht der Ort.

Wohl aber ist darauf aufmerksam zu machen, dass die Wehen der Geburt und die Bitterkeit des Todes die beiden konstanten Bedingungen sind, unter denen der Wille zum Leben sich in seiner Objektivation erhält, d. h. unser Wesen an sich, unberührt vom Laufe der Zeit und dem Hinsterben der Geschlechter, in immerwährender Gegenwart da ist und die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben geniesst. Dies ist dem analog, dass wir nur unter der Bedingung, allnächtlich zu schlafen, am Tage wach seyn können; sogar ist Letzteres der Kommentar, den die Natur zum Verständniss jenes schwierigen Passus liefert.

Denn das Substrat, oder die Ausfüllung, πληρωμα, oder der Stoff der *Gegenwart* ist durch alle Zeit eigent-

lich der selbe. Die Unmöglichkeit, diese Identität unmittelbar zu erkennen, ist eben *die Zeit*, eine Form und Schranke unsers Intellekts. Dass, vermöge derselben, z. B. das Zukünftige noch nicht ist, beruht auf einer Täuschung, welcher wir inne werden, wann es gekommen ist. Dass die wesentliche Form unsers Intellekts eine solche Täuschung herbeiführt, erklärt und rechtfertigt sich daraus, dass der Intellekt keineswegs zum Auffassen des Wesens der Dinge, sondern bloss zu dem der Motive, also zum Dienst einer individuellen und zeitlichen Willenserscheinung, aus den Händen der Natur hervorgegangen ist.

Wenn man die uns hier beschäftigenden Betrachtungen zusammenfasst, wird man auch den wahren Sinn der paradoxen Lehre der *Eleaten* verstehen, dass es gar kein Entstehen und Vergehen gebe, sondern das Ganze unbeweglich feststehe: Παρμενιδης και Μελισσος ανηρουν γενεσιν και φθοραν, δια το νομιζειν το παν ακινητον. (Parmenides et Mellissus ortum et interitum tollebant, quoniam nihil moveri putabant. Stob. Ecl., I, 21.) Imgleichen erhält hier auch die schöne Stelle des *Empedokles* Licht, welche Plutarch uns aufbehalten hat, im Buche Adversus Coloten, c. 12:

Νηπιοι· ου γαρ σφιν δολιχοφρονες εισι μεριμναι,
Οἱ δη γινεσθαι παρος ουκ εον ελπιζουσι,
Η τι καταθνησκειν και εξολλυσθαι ἁπαντη.
Ουκ αν ανηρ τοιαυτα σοφος φρεσι μαντευσαιτο,
Ὡς οφρα μεν τε βιωσι (το δη βιοτον καλεουσι),
Τοφρα μεν ουν εισιν, και σφιν παρα δεινα και ἐσθλα
Πριν τε παγεν τε βροτοι, και επει λυθεν, ουδεν αρ' εισιν.

(Stulta, et prolixas non admittentia curas
Pectora: qui sperant, existere posse, quod ante
Non fuit, aut ullam rem pessum protinus ire; —'
Non animo prudens homo quod praesentiat ullus,
Dum vivunt (namque hoc vitaï nomine signant),
Sunt, et fortuna tum conflictantur utraque:
Ante ortum nihil est homo, nec post funera quidquam.)

Nicht weniger verdient hier erwähnt zu werden die so höchst merkwürdige und an ihrem Ort über-

raschende Stelle in *Diderot's* Jacques le fataliste: un château immense, au frontispice duquel on lisait: „Je n'appartiens à personne, et j'appartiens à tout le monde: vous y étiez avant que d'y entrer, vous y serez encore, quand vous en sortirez."

In *dem* Sinne freilich, in welchem der Mensch bei der Zeugung aus Nichts entsteht, wird er durch den Tod zu Nichts. Dieses Nichts aber so ganz eigentlich kennen zu lernen, wäre sehr interessant; da nur mittelmässiger Scharfsinn erfordert ist, einzusehen, dass dieses empirische Nichts keineswegs ein absolutes ist, d. h. ein solches, welches in jedem Sinne nichts wäre. Auf diese Einsicht leitet schon die empirische Bemerkung hin, dass alle Eigenschaften der Eltern sich im Erzeugten wiederfinden, also den Tod überstanden haben. Hievon werde ich jedoch in einem eigenen Kapitel reden.

Es giebt keinen grösserenKontrast,als den zwischen der unaufhaltsamen Flucht der Zeit, die ihren ganzen Inhalt mit sich fortreisst, und der starren Unbeweglichkeit des wirklich Vorhandenen, welches zu allen Zeiten das eine und selbe ist. Und fasst man, von diesem Gesichtspunkte aus, die unmittelbaren Vorgänge des Lebens recht objektiv ins Auge; so wird Einem das Nunc stans im Mittelpunkte des Rades der Zeit klar und sichtbar. — Einem unvergleichlich länger lebenden Auge, welches mit *einem* Blick das Menschengeschlecht, in seiner ganzen Dauer, umfasste, würde der stete Wechsel von Geburt und Tod sich nur darstellen wie eine anhaltende Vibration, und demnach ihm gar nicht einfallen, darin ein stets neues Werden aus Nichts zu Nichts zu sehen; sondern ihm würde, gleichwie unserm Blick der schnell gedrehte Funke als bleibender Kreis, die schnell vibrirende Feder als beharrendes Dreieck, die schwingende Saite als Spindel erscheint, die Gattung als das Seiende und Bleibende erscheinen, Tod und Geburt als Vibrationen.

Von der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod werden wir so lange falsche Begriffe haben, als wir uns nicht entschliessen, sie zuvörderst an den Thieren zu studieren, sondern eine aparte

Art derselben, unter dem prahlerischen Namen der Unsterblichkeit, uns allein anmaassen. Diese Anmaassung aber und die Beschränktheit der Ansicht, aus der sie hervorgeht, ist es ganz allein, weswegen die meisten Menschen sich so hartnäckig dagegen sträuben, die am Tage liegende Wahrheit anzuerkennen, dass wir, dem Wesentlichen nach und in der Hauptsache, das Selbe sind wie die Thiere; ja, dass sie vor jeder Andeutung unserer Verwandtschaft mit diesen zurückbeben. Diese Verleugnung der Wahrheit aber ist es, welche mehr als alles Andere ihnen den Weg versperrt zur wirklichen Erkenntniss der Unzerstörbarkeit unsers Wesens. Denn wenn man etwas auf einem falschem Wege sucht; so hat man eben deshalb den rechten verlassen und wird auf jenem am Ende nie etwas Anderes erreichen, als späte Enttäuschung. Also frisch weg, nicht nach vorgefassten Grillen, sondern an der Hand der Natur, die Wahrheit verfolgt! Zuvorderst lerne man beim Anblick jedes jungen Thieres das nie alternde Daseyn der Gattung erkennen, welche, als einen Abglanz ihrer ewigen Jugend, jedem neuen Individuo eine zeitliche schenkt, und es auftreten lässt, so neu, so frisch, als wäre die Welt von heute. Man frage sich ehrlich, ob die Schwalbe des heurigen Frühlings eine ganz und gar andere, als die des ersten sei, und ob wirklich zwischen beiden das Wunder der Schöpfung aus Nichts sich Millionen Mal erneuert habe, um eben so oft absoluter Vernichtung in die Hände zu arbeiten. — Ich weiss wohl, dass, wenn ich Einen ernsthaft versicherte, die Katze, welche eben jetzt auf dem Hofe spielt, sei noch die selbe, welche dort vor dreihundert Jahren die nämlichen Sprünge und Schliche gemacht hat, er mich für toll halten würde: aber ich weiss auch, dass es sehr viel toller ist, zu glauben, die heutige Katze sei durch und durch und von Grund aus eine ganz andere, als jene vor dreihundert Jahren. — Man braucht sich nur treu und ernst in den Anblick eines dieser obern Wirbelthiere zu vertiefen, um deutlich inne zu werden, dass dieses unergründliche Wesen, wie es da ist, im Ganzen genommen, unmög-

lich zu Nichts werden kann: und doch kennt man andererseits seine Vergänglichkeit. Dies beruht darauf, dass in diesem Thiere die Ewigkeit seiner Idee (Gattung) in der Endlichkeit des Individui ausgeprägt ist. Denn in gewissem Sinne ist es allerdings wahr, dass wir im Individuo stets ein anderes Wesen vor uns haben, nämlich in dem Sinne, der auf dem Satz vom Grunde beruht, unter welchem auch Zeit und Raum begriffen sind, welche das principium individuationis ausmachen. In einem andern Sinne aber ist es nicht wahr, nämlich in dem, in welchem die Realität allein den bleibenden Formen der Dinge, den Ideen zukommt, und welcher dem Plato so klar eingeleuchtet hatte, dass derselbe sein Grundgedanke, das Centrum seiner Philosophie, und die Auffassung desselben sein Kriterium der Befähigung zum Philosophiren überhaupt wurde.

Wie die zerstäubenden Tropfen des tobenden Wasserfalls mit Blitzesschnelle wechseln, während der Regenbogen, dessen Träger sie sind, in unbeweglicher Ruhe feststeht, ganz unberührt von jenem rastlosen Wechsel; so bleibt jede *Idee*, d. i. jede *Gattung* lebender Wesen, ganz unberührt vom fortwährenden Wechsel ihrer Individuen. Die *Idee* aber, oder die Gattung, ist es, darin der Wille zum Leben eigentlich wurzelt und sich manifestirt: daher auch ist an ihrem Bestand allein ihm wahrhaft gelegen. Z. B. die Löwen, welche geboren werden und sterben, sind wie die Tropfen des Wasserfalls; aber die leonitas, die *Idee*, oder Gestalt, des Löwen, gleicht dem unerschütterten Regenbogen darauf. Darum also legte *Plato* den *Ideen* allein, d. i. den species, den Gattungen, ein eigentliches Seyn bei, den Individuen nur ein rastloses Entstehen und Vergehen. Aus dem tiefinnersten Bewusstseyn seiner Unvergänglichkeit entspringt eigentlich auch die Sicherheit und Gemüthsruhe, mit der jedes thierische und auch das menschliche Individuum unbesorgt dahin wandelt zwischen einem Heer von Zufällen, die es jeden Augenblick vernichten können, und überdies dem Tod gerade entgegen: aus seinen Augen blickt inzwischen die

Ruhe der Gattung, als welche jener Untergang nicht anficht und nicht angeht. Auch dem Menschen könnten diese Ruhe die unsichern und wechselnden Dogmen nicht verleihen. Aber, wie gesagt, der Anblick jedes Thieres lehrt, dass dem Kern des Lebens, dem Willen, in seiner Manifestation der Tod nicht hinderlich ist. Welch ein unergründliches Mysterium liegt doch in jedem Thiere! Seht das nächste, seht euern Hund an: wie wohlgemuth und ruhig er dasteht! Viele Tausende von Hunden haben sterben müssen, ehe es an diesen kam, zu leben. Aber der Untergang jener Tausende hat die *Idee* des Hundes nicht angefochten: sie ist durch alles jenes Sterben nicht im Mindesten getrübt worden. Daher steht der Hund so frisch und urkräftig da, als wäre dieser Tag sein erster und könne keiner sein letzter seyn, und aus seinen Augen leuchtet das unzerstörbare Princip in ihm, der Archaeus. Was ist denn nun jene Jahrtausende hindurch gestorben? — Nicht der Hund, er steht unversehrt vor uns; bloss sein Schatten, sein Abbild in unserer an die Zeit gebundenen Erkenntnissweise. Wie kann man doch nur glauben, dass Das vergehe, was immer und immer da ist und alle Zeit ausfüllt? — Freilich wohl ist die Sache empirisch erklärlich: nämlich in dem Maasse, wie der Tod die Individuen vernichtete, brachte die Zeugung neue hervor. Aber diese empirische Erklärung ist bloss scheinbar eine solche: sie setzt ein Räthsel an die Stelle des andern. Der metaphysische Verstand der Sache ist, wenn auch nicht so wohlfeil zu haben, doch der allein wahre und genügende.

Kant, in seinem subjektiven Verfahren, brachte die grosse, wiewohl negative Wahrheit zu Tage, dass dem Ding an sich die Zeit nicht zukommen könne; weil sie in unserer Auffassung präformirt liege. Nun ist der Tod das zeitliche Ende der zeitlichen Erscheinung: aber sobald wir die Zeit wegnehmen, giebt es gar kein Ende mehr und hat dies Wort alle Bedeutung verloren. Ich aber, hier auf dem objektiven Wege, bin jetzt bemüht, das Positive der Sache nachzuweisen, dass nämlich das Ding an sich von der Zeit

und Dem, was nur durch sie möglich ist, dem Entstehen und Vergehen, unberührt bleibt, und dass die Erscheinungen in der Zeit sogar jenes rastlos flüchtige, dem Nichts zunächst stehende Daseyn nicht haben könnten, wenn nicht in ihnen ein Kern aus der Ewigkeit wäre. Die *Ewigkeit* ist freilich ein Begriff, dem keine Anschauung zum Grunde liegt: er ist auch deshalb bloss negativen Inhalts, besagt nämlich ein zeitloses Daseyn. Die *Zeit* ist dennoch ein blosses Bild der Ewigkeit, ὁ χρονος εικων του αἰωνος, wie es Plotinus hat: und ebenso ist unser zeitliches Daseyn das blosse Bild unsers Wesens an sich. Dieses muss in der Ewigkeit liegen, eben weil die Zeit nur die Form unsers Erkennens ist: vermöge dieser allein aber erkennen wir unser und aller Dinge Wesen als vergänglich, endlich und der Vernichtung anheimgefallen.

Im zweiten Buche habe ich ausgeführt, dass die adäquate Objektität des Willens als Dinges an sich, auf jeder ihrer Stufen die (Platonische) *Idee* ist; desgleichen im dritten Buche, dass die Ideen der Wesen das reine Subjekt des Erkennens zum Korrelat haben, folglich die Erkenntniss derselben nur ausnahmsweise, unter besondern Begünstigungen und vorübergehend eintritt. Für die individuelle Erkenntniss hingegen, also in der Zeit, stellt die *Idee* sich dar unter der Form der *Species*, welches die durch Eingehen in die Zeit auseinandergezogene Idee ist. Daher ist also die *Species* die unmittelbarste Objektivation des Dinges an sich, d. i. des Willens zum Leben. Das innerste Wesen jedes Thieres, und auch des Menschen, liegt demgemäss in der *Species*: in dieser also wurzelt der sich so mächtig regende Wille zum Leben, nicht eigentlich im Individuo. Hingegen liegt in diesem allein das unmittelbare Bewusstseyn: deshalb wähnt es sich von der Gattung verschieden, und darum fürchtet es den Tod. Der Wille zum Leben manifestirt sich in Beziehung auf das Individuum als Hunger und Todesfurcht; in Beziehung auf die Species als Geschlechtstrieb und leidenschaftliche Sorge für die Brut. In Uebereinstimmung hiemit finden wir die Natur, als welche von jenem Wahn des Individuums

frei ist, so sorgsam für die Erhaltung der Gattung, wie gleichgültig gegen den Untergang der Individuen: diese sind ihr stets nur Mittel, jene ist ihr Zweck. Daher tritt ein greller Kontrast hervor zwischen ihrem Geiz bei Ausstattung der Individuen und ihrer Verschwendung, wo es die Gattung gilt. Hier nämlich werden oft von *einem* Individuo jährlich hundert Tausend Keime und darüber gewonnen, z. B. von Bäumen, Fischen, Krebsen, Termiten u. a. m. Dort hingegen ist Jedem an Kräften und Organen nur knapp so viel gegeben, dass es bei unausgesetzter Anstrengung sein Leben fristen kann; weshalb ein Thier, wenn es verstümmelt oder geschwächt wird, in der Regel verhungern muss. Und wo eine gelegentliche Ersparniss möglich war, dadurch dass ein Theil zur Noth entbehrt werden konnte, ist er, selbst ausser der Ordnung, zurückbehalten worden: daher fehlen z. B. vielen Raupen die Augen: die armen Tiere tappen im Finstern von Blatt zu Blatt, welches beim Mangel der Fühlhörner dadurch geschieht, dass sie sich mit drei Viertel ihres Leibes in der Luft hin und her bewegen, bis sie einen Gegenstand treffen; wobei sie oft ihr dicht daneben anzutreffendes Futter verfehlen. Allein dies geschieht in Folge der lex parsimoniae naturae, zu deren Ausdruck natura nihil facit supervacaneum man noch fügen kann et nihil largitur. — Die selbe Richtung der Natur zeigt sich auch darin, dass je tauglicher das Individuum, vermöge seines Alters, zur Fortpflanzung ist, desto kräftiger in ihm die vis naturae medicatrix sich äussert, seine Wunden daher leicht heilen und es von Krankheiten leicht genest. Dieses nimmt ab mit der Zeugungsfähigkeit, und sinkt tief, nachdem sie erloschen ist: denn jetzt ist, in den Augen der Natur, das Individuum werthlos geworden.

Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die Stufenleiter der Wesen, mit sammt der sie begleitenden Gradation des Bewusstseyns, vom Polypen bis zum Menschen; so sehen wir diese wundervolle Pyramide zwar durch den steten Tod der Individuen in unausgesetzter Oscillation erhalten, jedoch, mittelst des Bandes der

Zeugung, in den Gattungen, die Unendlichkeit der Zeit hindurch beharren. Während nun also, wie oben ausgeführt worden, das *Objektive*, die Gattung, sich als unzerstörbar darstellt, scheint das *Subjektive*, als welches bloss im Selbstbewusstseyn dieser Wesen besteht, von der kürzesten Dauer zu seyn und unablässig zerstört zu werden, um eben so oft, auf unbegreifliche Weise, wieder aus dem Nichts hervorzugehen. Wahrlich aber muss man sehr kurzsichtig seyn, um sich durch diesen Schein täuschen zu lassen und nicht zu begreifen, dass, wenn gleich die Form der zeitlichen Fortdauer nur dem Objektiven zukommt, das Subjektive, d. i. der *Wille*, welcher in dem Allen lebt und erscheint, und mit ihm das Subjekt des *Erkennens*, in welchem dasselbe sich darstellt, — nicht minder unzerstörbar seyn muss; indem die Fortdauer des Objektiven, oder Aeussern, doch nur die Erscheinung der Unzerstörbarkeit des Subjektiven, oder Innern, seyn kann; da Jenes nichts besitzen kann, was es nicht von Diesem zu Lehn empfangen hätte; nicht aber wesentlich und ursprünglich ein Objektives, eine Erscheinung, und sodann sekundär und accidentell ein Subjektives, ein Ding an sich, ein Selbstbewusstes seyn kann. Denn offenbar setzt Jenes als Erscheinung ein Erscheinendes, als Seyn für Anderes ein Seyn für sich, und als Objekt ein Subjekt voraus; nicht aber umgekehrt: weil überall die Wurzel der Dinge in dem, was sie für sich selbst sind, also im Subjektiven liegen muss, nicht im Objektiven, d. h. in Dem, was sie erst für Andere, in einem fremden Bewusstseyn sind. Demgemäss fanden wir, im ersten Buch, dass der richtige Ausgangspunkt für die Philosophie wesentlich und nothwendig der subjektive, d. i. der idealistische ist; wie auch, dass der entgegengesetzte, vom Objektiven ausgehende, zum Materialismus führt. — Im Grunde aber sind wir mit der Welt viel mehr Eins, als wir gewöhnlich denken: ihr inneres Wesen ist unser Wille; ihr Erscheinung ist unsere Vorstellung. Wer dieses Einsseyn sich zum deutlichen Bewusstseyn bringen könnte, dem würde der Unterschied zwischen der Fortdauer der Aussenwelt, nach-

dem er gestorben, und seiner eigenen Fortdauer nach dem Tode verschwinden: Beides würde sich ihm als Eines und Dasselbe darstellen, ja, er würde über den Wahn lachen, der sie trennen konnte. Denn das Verständniss der Unzerstörbarkeit unsers Wesens fällt mit dem der Identität des Makrokosmos und Mikrokosmos zusammen. Einstweilen kann man das hier Gesagte sich durch ein eigenthümliches, mittelst der Phantasie vorzunehmendes Experiment, welches ein metaphysisches genannt werden könnte, erläutern. Man versuche nämlich, sich die keinen Falls gar ferne Zeit, da man gestorben seyn wird, lebhaft zu vergegenwärtigen. Da denkt man sich weg und lässt die Welt fortbestehen: aber bald wird man, zu eigener Verwunderung, entdecken, dass man dabei doch noch dawar. Denn man hat vermeint, die Welt ohne sich vorzustellen: allein im Bewusstseyn ist das Ich das Unmittelbare, durch welches die Welt erst vermittelt, für welches allein sie vorhanden ist. Dieses Centrum alles Daseyns, diesen Kern aller Realität soll man aufheben und dabei dennoch die Welt fortbestehen lassen: es ist ein Gedanke, der sich wohl in abstracto denken, aber nicht realisiren lässt. Das Bemühen, dieses zu leisten, der Versuch, das Sekundäre ohne das Primäre, das Bedingte ohne die Bedingung, das Getragene ohne den Träger zu denken, misslingt jedes Mal, ungefähr so, wie der, sich einen gleichseitigen rechtwinklichten Triangel, oder ein Vergehen oder Entstehen von Materie und ähnliche Unmöglichkeiten mehr zu denken. Statt des Beabsichtigten dringt sich uns dabei das Gefühl auf, dass die Welt nicht weniger in uns ist, als wir in ihr, und dass die Quelle aller Realität in unserm Innern liegt. Das Resultat ist eigentlich dieses: die Zeit, da ich nicht seyn werde, wird objektiv kommen: aber subjektiv kann sie nie kommen. — Es liesse daher sich sogar fragen, wie weit denn Jeder, in seinem Herzen, wirklich an eine Sache glaube, die er sich eigentlich gar nicht denken kann; oder ob nicht vielleicht gar, da sich zu jenem bloss intellektuellen, aber mehr oder minder deutlich von Jedem schon gemachten Experiment, noch das

tiefinnere Bewusstseyn der Unzerstörbarkeit unsers Wesens an sich gesellt, der eigene Tod uns im Grunde die fabelhafteste Sache von der Welt sei.

Die tiefe Ueberzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod, welche, wie auch die unausbleiblichen Gewissenssorgen bei Annäherung desselben bezeugen, Jeder im Grunde seines Herzens trägt, hängt durchaus an dem Bewusstseyn unserer Ursprünglichkeit und Ewigkeit; daher *Spinoza* sie so ausdrückt: sentimus, experimurque, nos *aeternos* esse. Denn als unvergänglich kann ein vernünftiger Mensch sich nur denken, sofern er sich als anfangslos, als ewig, eigentlich als zeitlos denkt. Wer hingegen sich für aus Nichts geworden hält, muss auch denken, dass er wieder zu Nichts wird: denn dass eine Unendlichkeit verstrichen wäre, ehe er war, dann aber eine zweite angefangen habe, welche hindurch er nie aufhören wird zu seyn, ist ein monstroser Gedanke. Wirklich ist der solideste Grund für unsere Unvergänglichkeit der alte Satz: Ex nihilo nihil fit, et in nihilum nihil potest reverti. Ganz treffend sagt daher *Theophrastus Paracelsus* (Werke, Strasburg 1603, Bd. 2, S. 6): „Die Seel in mir ist aus Etwas geworden; darum sie nicht zu Nichts kommt: denn aus Etwas kommt sie.“ Er giebt den wahren Grund an. Wer aber die Geburt des Menschen für dessen absoluten Anfang hält, dem muss der Tod das absolute Ende desselben seyn. Denn beide sind was sie sind in gleichem Sinne: folglich kann Jeder sich nur in sofern als *unsterblich* denken, als er sich auch als *ungeboren* denkt, und in gleichem Sinn. Was die Geburt ist, das ist, dem Wesen und der Bedeutung nach, auch der Tod; es ist die selbe Linie in zwei Richtungen beschrieben. Ist jene eine wirkliche Entstehung aus Nichts; so ist auch dieser eine wirkliche Vernichtung. In Wahrheit aber lässt sich nur mittelst der *Ewigkeit* unsers eigentlichen Wesens eine Unvergänglichkeit desselben denken, welche mithin keine zeitliche ist. Die Annahme, dass der Mensch aus Nichts geschaffen sei, führt nothwendig zu der, dass der Tod sein absolutes Ende sei. Hierin ist also das A. T. völlig konsequent: denn zu einer

Schöpfung ausNichts passt keineUnsterblichkeitslehre. Das neutestamentliche Christenthum hat eine solche, weil es Indischen Geistes und daher, mehr als wahrscheinlich, auch Indischer Herkunft ist, wenn gleich nur unter Aegyptischer Vermittelung. Allein zu dem Jüdischen Stamm, auf welchen jene Indische Weisheit im gelobten Land gepfropft werden musste, passt solche wie die Freiheit des Willens zum Geschaffenseyn desselben, oder wie

> Humano capiti cervicem pictor equinam
> Jungere si velit.

Es ist immer schlimm, wenn man nicht von Grund aus originell seyn und aus ganzem Holze schneiden darf. — Hingegen haben Brahmanismus und Buddhaismus ganz konsequent zur Fortdauer nach dem Tode ein Daseyn vor der Geburt, dessen Verschuldung abzubüssen dieses Leben da ist. Wie deutlich sie auch der nothwendigen Konsequenz hierin sich bewusst sind, zeigt folgende Stelle aus *Colebrooke's* Geschichte der Indischen Philosophie in den Transact. of the Asiatic London Society, Vol. 1, p. 577: Against the system of the Bhagavatas, which is but partially heretical, the objection upon which the chief stress is laid by Vyasa is, that the soul would not be eternal, if it were a production, and consequently had a beginning*). Ferner in Upham's Doctrine of Buddhism, S. 110, heisst es: The lot in hell of impious persons call'd Deitty is the most severe: these are they, who discrediting the evidence of Buddha, adhere to the heretical doctrine, that all living beings had their beginning in the mother's womb, and will have their end in death**).

*) „Gegen das System der Bhagavatas, welches nur zum Theil ketzerisch ist, ist die Einwendung, auf welche Vyasa das grösste Gewicht legt, diese, dass die Seele nicht ewig seyn würde, wenn sie hervorgebracht wäre und folglich einen Anfang hätte."

**) „In der Hölle ist das härteste Loos das jener Irreligiosen, die Deitty genannt werden: dies sind solche, welche, das Zeugniss Buddha's verwerfend, der ketzerischen Lehre anhängen, dass alle lebenden Wesen ihren Anfang im Mutterleibe nehmen und ihr Ende im Tode erreichen."

Wer sein Daseyn bloss als ein zufälliges auffasst, muss allerdings fürchten, es durch den Tod zu verlieren. Hingegen wer auch nur im Allgemeinen einsieht, dass dasselbe auf irgend einer ursprünglichen Nothwendigkeit beruhe, wird nicht glauben, dass diese, die etwas so wundervolles herbeigeführt hat, auf eine solche Spanne Zeit beschränkt sei, sondern dass sie in jeder wirke. Als ein nothwendiges aber wird sein Daseyn erkennen, wer erwägt, dass bis jetzt, da er existirt, bereits eine unendliche Zeit, also auch eine Unendlichkeit von Veränderungen abgelaufen ist, er aber dieser ungeachtet doch da ist: die ganze Möglichkeit aller Zustände hat sich also bereits erschöpft, ohne sein Daseyn aufheben zu können. *Könnte er jemals nicht seyn; so wäre er schon jetzt nicht.* Denn die Unendlichkeit der bereits abgelaufenen Zeit, mit der darin erschöpften Möglichkeit ihrer Vorgänge, verbürgt, dass was *existirt nothwendig existirt.* Mithin hat Jeder sich als ein nothwendiges Wesen zu begreifen, d. h. als ein solches, aus dessen wahrer und erschöpfender Definition, wenn man sie nur hätte, das Daseyn desselben folgen würde. In diesem Gedankengange liegt wirklich der allein immanente, d. h. sich im Bereich erfahrungsmässiger Data haltende Beweis der Unvergänglichkeit unsers eigentlichen Wesens. Diesem nämlich muss die Existenz inhäriren, weil sie sich als von allen durch die Kausalkette möglicherweise herbeiführbaren Zuständen unabhängig erweist: denn diese haben bereits das Ihrige gethan, und dennoch ist unser Daseyn davon so unerschüttert geblieben, wie der Lichtstrahl vom Sturmwind, den er durchschneidet. Könnte die Zeit, aus eigenen Kräften, uns einem glücksäligen Zustande entgegenführen; so wären wir schon lange da: denn eine unendliche Zeit liegt hinter uns. Aber ebenfalls: könnte sie uns dem Untergange entgegenführen; so wären wir schon längst nicht mehr. Daraus, dass wir jetzt da sind, folgt, wohlerwogen, dass wir jederzeit daseyn müssen. Denn wir sind selbst das Wesen, welches die Zeit, um ihre Leere auszufüllen, in sich aufgenommen hat: deshalb füllt es eben die *ganze* Zeit, Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft auf gleiche

Weise, und es ist uns so unmöglich, aus dem Daseyn, wie aus dem Raum hinauszufallen. — Genau betrachtet ist es undenkbar, dass Das, was ein Mal in aller Kraft der Wirklichkeit da ist, jemals zu nichts werden und dann eine unendliche Zeit hindurch nicht seyn sollte. Hieraus ist die Lehre der Christen von der Wiederbringung aller Dinge, die der Hindu von der sich stets erneuernden Schöpfung der Welt durch Brahma, nebst ähnlichen Dogmen Griechischer Philosophen hervorgegangen. — Das grosse Geheimniss unsers Seyns und Nichtseyns, welches aufzuklären diese und alle damit verwandten Dogmen erdacht wurden, beruht zuletzt darauf, dass das Selbe, was objektiv eine unendliche Zeitreihe ausmacht, subjektiv ein Punkt, eine untheilbare, allezeit gegenwärtige Gegenwart ist: aber wer fasst es? Am deutlichsten hat es *Kant* dargelegt, in seiner unsterblichen Lehre von der Idealität der Zeit und der alleinigen Realität des Dinges an sich. Denn aus dieser ergiebt sich, dass das eigentlich Wesentliche der Dinge, des Menschen, der Welt, bleibend und beharrend im Nunc stans liegt, fest und unbeweglich; und dass der Wechsel der Erscheinungen und Begebenheiten eine blosse Folge unserer Auffassung desselben mittelst unserer Anschauungsform der Zeit ist. Demnach, statt zu den Menschen zu sagen: „ihr seid durch die Geburt entstanden, aber unsterblich"; sollte man ihnen sagen: „ihr seid nicht Nichts", und sie dieses verstehen lehren, im Sinne des dem Hermes Trismegistos beigelegten Ausspruchs: Το γαρ ὀν ἀει ἐσται. (Quod enim est, erit semper. Stob. Ecl., I, 43, 6.) Wenn es jedoch hiemit nicht gelingt, sondern das beängstigte Herz sein altes Klagelied anstimmt: „Ich sehe alle Wesen durch die Geburt aus dem Nichts entstehen und diesem nach kurzer Frist wieder anheimfallen; auch mein Daseyn, jetzt in der Gegenwart, wird bald in ferner Vergangenheit liegen, und ich werde Nichts seyn!" — so ist die richtige Antwort: „Bist du nicht da? Hast du sie nicht inne, die kostbare Gegenwart, nach der ihr Kinder der Zeit alle so gierig trachtet, jetzt inne, wirklich inne? Und verstehst du, wie du zu ihr gelangt bist? Kennst du die Wege, die dich zu

ihr geführt haben, dass du einsehen könntest, sie würden dir durch den Tod versperrt? Ein Daseyn deines Selbst, nach der Zerstörung deines Leibes, ist dir seiner Möglichkeit nach unbegreiflich: aber kann es dir unbegreiflicher seyn, als dir dein jetziges Daseyn ist, und wie du dazu gelangtest? Warum solltest du zweifeln, dass die geheimen Wege, die dir zu dieser Gegenwart offen standen, dir nicht auch zu jeder künftigen offen stehen werden?"

Wenn also Betrachtungen dieser Art allerdings geeignet sind, die Ueberzeugung zu erwecken, dass in uns etwas ist, das der Tod nicht zerstören kann; so geschieht es doch nur mittelst Erhebung auf einen Standpunkt, von welchem aus die Geburt nicht der Anfang unsers Daseyns ist. Hieraus aber folgt, dass was als durch den Tod unzerstörbar dargethan wird, nicht eigentlich das Individuum ist, welches überdies durch die Zeugung entstanden und die Eigenschaften des Vaters und der Mutter an sich tragend, als eine blosse Differenz der Species sich darstellt, als solche aber nur endlich seyn kann. Wie, Dem entsprechend, das Individuum keine Erinnerung seines Daseyns vor seiner Geburt hat, so kann es von seinem jetzigen keine nach dem Tode haben. In das *Bewusstseyn* aber setzt Jeder sein Ich: dieses erscheint ihm daher als an die Individualität gebunden, mit welcher ohnehin alles Das untergeht, was ihm, als Diesem, eigenthümlich ist und ihn von den Andern unterscheidet. Seine Fortdauer ohne die Individualität wird ihm daher vom Fortbestehen der übrigen Wesen ununterscheidbar, und er sieht sein Ich versinken. Wer nun aber so sein Daseyn an die Identität des *Bewusstseyns* knüpft und daher für dieses eine endlose Fortdauer nach dem Tode verlangt, sollte bedenken, dass er eine solche jedenfalls nur um den Preis einer eben so endlosen Vergangenheit vor der Geburt erlangen kann. Denn da er von einem Daseyn vor der Geburt keine Erinnerung hat, sein Bewusstseyn also mit der Geburt anfängt, muss ihm diese für ein Hervorgehen seines Daseyns aus dem Nichts gelten. Dann aber erkauft er die unendliche Zeit seines Daseyns nach dem Tode für eine eben so

lange vor der Geburt: wobei die Rechnung, ohne Profit für ihn, aufgeht. Ist hingegen das Daseyn, welches der Tod unberührt lässt, ein anderes, als das des individuellen Bewusstseyns; so muss es, eben so wie vom Tode, auch von der Geburt unabhängig seyn, und demnach in Beziehung auf dasselbe es gleich wahr seyn zu sagen: „ich werde stets seyn" und „ich bin stets gewesen"; welches dann doch zwei Unendlichkeiten für eine giebt. — Eigentlich aber liegt im Worte Ich das grösste Aequivokum, wie ohne Weiteres Der einsehen wird, dem der Inhalt unsers zweiten Buches und die dort durchgeführte Sonderung des wollenden vom erkennenden Theil unsers Wesens gegenwärtig ist. Je nachdem ich dieses Wort verstehe, kann ich sagen: „Der Tod ist mein gänzliches Ende"; oder aber auch: „Ein so unendlich kleiner Theil der Welt ich bin; ein eben so kleiner Theil meines wahren Wesens ist diese meine persönliche Erscheinung." Aber das Ich ist der finstere Punkt im Bewusstseyn, wie auf der Netzhaut gerade der Eintrittspunkt des Sehenerven blind ist, wie das Gehirn selbst völlig unempfindlich, der Sonnenkörper finster ist und das Auge Alles sieht, nur sich selbst nicht. Unser Erkenntnissvermögen ist ganz nach Aussen gerichtet, Dem entsprechend, dass es das Produkt einer zum Zwecke der blossen Selbsterhaltung, also des Nahrungsuchens und Beutefangens entstandenen Gehirnfunktion ist. Daher weiss Jeder von sich nur als von diesem Individuo, wie es in der äusseren Anschauung sich darstellt. Könnte er hingegen zum Bewusstseyn bringen was er noch überdies und ausserdem ist; so würde er seine Individualität willig fahren lassen, die Tenacität seiner Anhänglichkeit an dieselbe belächeln und sagen: „Was kümmert der Verlust dieser Individualität mich, der ich die Möglichkeit zahlloser Individualitäten in mir trage?" Er würde einsehen, dass, wenn ihm gleich eine Fortdauer seiner Individualität nicht bevorsteht, es doch ganz so gut ist, als hätte er eine solche; weil er einen vollkommenen Ersatz für sie in sich trägt. — Ueberdies liesse sich nun aber noch in Erwägung bringen, dass die Individualität der meisten Menschen eine so elende

und nichtswürdige ist, dass sie wahrlich nichts daran verlieren, und dass was an ihnen noch einigen Werth haben mag, das allgemein Menschliche ist: diesem aber kann man die Unvergänglichkeit versprechen. Ja, schon die starre Unveränderlichkeit und wesentliche Beschränkung jeder Individualität, als solcher, müsste, bei einer endlosen Fortdauer derselben, endlich, durch ihre Monotonie, einen so grossen Ueberdruss erzeugen, dass man, um ihrer nur entledigt zu seyn, lieber zu Nichts würde. Unsterblichkeit der Individualität verlangen, heisst eigentlich einen Irrthum ins Unendliche perpetuiren wollen. Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist. Dies findet seine Bestätigung auch darin, dass die allermeisten, ja, eigentlich alle Menschen so beschaffen sind, dass sie nicht glücklich seyn könnten, in welche Welt auch immer sie versetzt werden möchten. In dem Maasse nämlich, als eine solche Noth und Beschwerde ausschlösse, würden sie der Langenweile anheimfallen, und in dem Maasse, als dieser vorgebeugt wäre, würden sie in Noth, Plage und Leiden gerathen. Zu einem glücksäligen Zustande des Menschen wäre also keineswegs hinreichend, dass man ihn in eine „bessere Welt" versetzte, sondern auch noch erfordert, dass mit ihm selbst eine Grundveränderung vorgienge, also dass er nicht mehr wäre was er ist, und dagegen würde was er nicht ist. Dazu aber muss er zuvörderst aufhören zu seyn was er ist: dieses Erforderniss erfüllt vorläufig der Tod, dessen moralische Nothwendigkeit sich von diesem Gesichtspunkt aus schon absehen lässt. In eine andere Welt versetzt werden, und sein ganzes Wesen verändern, — ist im Grunde Eins und dasselbe. Hierauf beruht auch zuletzt jene Abhängigkeit des Objektiven vom Subjektiven, welche der Idealismus unsers ersten Buches darlegt: demnach liegt hier der Anknüpfungspunkt der Transscendentalphilosophie an die Ethik. Wenn man dies berücksichtigt, wird man das Erwachen aus dem Traume des Lebens nur dadurch möglich finden, dass mit demselben auch sein

ganzes Grundgewebe zerrinnt: dies aber ist sein Organ selbst, der Intellekt, sammt seinen Formen, als mit welchem der Traum sich ins Unendliche fortspinnen würde; so fest ist er mit jenem verwachsen. Das, was ihn eigentlich träumte, ist doch noch davon verschieden und bleibt allein übrig. Hingegen ist die Besorgniss, es möchte mit dem Tode Alles aus seyn, Dem zu vergleichen, dass Einer im Traume dächte, es gäbe bloss Träume, ohne einen Träumenden. — Nachdem nun aber durch den Tod ein individuelles Bewusstseyn ein Mal geendigt hat; wäre es da auch nur wünschenswerth, dass es wieder angefacht würde, um ins Endlose fortzubestehen? Sein Inhalt ist, dem grössten Theile nach, ja meistens durchweg, nichts als ein Strom kleinlicher, irdischer, armsäliger Gedanken und endloser Sorgen; lasst diese doch endlich beruhigt werden! — Mit richtigem Sinne setzten daher die Alten auf ihre Grabsteine: securitati perpetuae; — oder bonae quieti. Wollte man aber gar hier, wie so oft geschehen, Fortdauer des individuellen Bewusstseyns verlangen, um eine jenseitige Belohnung oder Bestrafung daran zu knüpfen; so würde es hiemit im Grunde nur auf die Vereinbarkeit der Tugend mit dem Egoismus abgesehen seyn. Diese Beiden aber werden sich nie umarmen: sie sind von Grund aus Entgegengesetzte. Wohlbegründet hingegen ist die unmittelbare Ueberzeugung, welche der Anblick edler Handlungen hervorruft, dass der Geist der Liebe, der Diesen seiner Feinde schonen, Jenen des zuvor nie Gesehenen sich mit Lebensgefahr annehmen heisst, nimmermehr verfliegen und zu Nichts werden kann. —

Die gründlichste Antwort auf die Frage nach der Fortdauer des Individuums nach dem Tode liegt in *Kants* grosser Lehre von der *Idealität der Zeit*, als welche gerade hier sich besonders folgenreich und fruchtbar erweist, indem sie, durch eine völlig theoretische aber wohlerwiesene Einsicht, Dogmen, die auf dem einen wie auf dem andern Wege zum Absurden führen, ersetzt und so die excitirendeste aller metaphysischen Fragen mit einem Male beseitigt. Anfangen, Enden und Fortdauern sind Begriffe, welche ihre Bedeutung

einzig und allein von der Zeit entlehnen und folglich nur unter Voraussetzung dieser gelten. Allein die Zeit hat kein absolutes Daseyn, ist nicht die Art und Weise des Seyns an sich der Dinge, sondern bloss die Form unserer *Erkenntniss* von unserm und aller Dinge Daseyn und Wesen, welche eben dadurch sehr unvollkommen und auf blosse Erscheinungen beschränkt ist. In Hinsicht auf diese allein also finden die Begriffe von Aufhören und Fortdauern Anwendung, nicht in Hinsicht auf das in ihnen sich Darstellende, das Wesen an sich der Dinge, auf welches angewandt jene Begriffe daher keinen Sinn mehr haben. Dies zeigt sich denn auch daran, dass eine Beantwortung der von jenen Zeit-Begriffen ausgehenden Frage unmöglich wird und jede Behauptung einer solchen, sei sie auf der einen oder der andern Seite, schlagenden Einwürfen unterliegt. Man könnte zwar behaupten, dass unser Wesen an sich nach dem Tode fortdauere, weil es falsch sei, dass es untergienge; aber eben so gut, dass es untergienge, weil es falsch sei, dass es fortdauere: im Grunde ist das Eine so wahr wie das Andere. Hier liesse sich demnach allerdings so etwas, wie eine Antinomie aufstellen. Allein sie würde auf lauter Negationen beruhen. Man spräche darin dem Subjekt des Urtheils zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Prädikate ab; aber nur weil die ganze Kategorie derselben auf jenes nicht anwendbar wäre. Wenn man nun aber jene beiden Prädikate nicht zusammen, sondern einzeln ihm abspricht, gewinnt es den Schein, als wäre das kontradiktorische Gegentheil des jedesmal abgesprochenen Prädikats dadurch von ihm bewiesen. Dies beruht aber darauf, dass hier inkommensurable Grössen verglichen werden, insofern das Problem uns auf einen Schauplatz versetzt, welcher die Zeit aufhebt, dennoch aber nach Zeitbestimmungen frägt, welche folglich dem Subjekt beizulegen und ihm abzusprechen gleich falsch ist: dies eben heisst: das Problem ist transscendent. In diesem Sinne bleibt der Tod ein Mysterium.

Hingegen kann man, eben jenen Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich festhaltend, die

Behauptung aufstellen, dass der Mensch zwar als Erscheinung vergänglich sei, das Wesen an sich desselben jedoch hievon nicht mitgetroffen werde, dasselbe also, obwohl man, wegen der diesem anhängenden Elimination der Zeit-Begriffe, ihm keine Fortdauer beilegen könne, doch unzerstörbar sei. Demnach würden wir hier auf den Begriff einer Unzerstörbarkeit, die jedoch keine Fortdauer wäre, geleitet. Dieser Begriff nun ist ein solcher, der, auf dem Wege der Abstraktion gewonnen, sich auch allenfalls in abstracto denken lässt, jedoch durch keine Anschauung belegt, mithin nicht eigentlich deutlich werden kann. Andererseits jedoch ist hier festzuhalten, dass wir nicht, mit *Kant*, die Erkennbarkeit des Dinges an sich schlechthin aufgegeben haben, sondern wissen, dass dasselbe im Willen zu suchen sei. Zwar haben wir eine absolute und erschöpfende Erkenntniss des Dinges an sich nie behauptet, vielmehr sehr wohl eingesehen, dass, Etwas nach dem, was es schlechthin an und für sich sei, zu erkennen, unmöglich ist. Denn sobald ich *erkenne*, habe ich eine Vorstellung; diese aber kann, eben weil sie meine Vorstellung ist, nicht mit dem Erkannten identisch seyn, sondern giebt es, indem sie es aus einem Seyn für sich zu einem Seyn für Andere macht, in einer ganz andern Form wieder, ist also stets noch als *Erscheinung* desselben zu betrachten. Für ein *erkennendes* Bewusstseyn, wie immer solches auch beschaffen seyn möge, kann es daher stets nur Erscheinungen geben Dies wird selbst dadurch nicht ganz beseitigt, dass mein eigenes Wesen das Erkannte ist: denn sofern es in mein *erkennendes* Bewusstseyn fällt, ist es schon ein Reflex meines Wesens, ein von diesem selbst Verschiedenes, also schon in gewissem Grad Erscheinung. Sofern ich also ein Erkennendes bin, habe ich selbst an meinem eigenen Wesen eigentlich nur eine Erscheinung: sofern ich hingegen dieses Wesen selbst unmittelbar bin, bin ich nicht erkennend. Denn dass die Erkenntniss nur eine sekundäre Eigenschaft unsers Wesens und durch die animalische Natur desselben herbeigeführt sei, ist im zweiten Buch genugsam bewiesen. Streng genommen erken-

nen wir also auch unsern Willen immer nur noch als Erscheinung und nicht nach Dem, was er schlechthin an und für sich seyn mag. Allein eben in jenem zweiten Buch, wie auch in der Schrift vom Willen in der Natur, ist ausführlich dargethan und nachgewiesen, dass, wenn wir, um in das Innere der Dinge zu dringen, das nur mittelbar und von Aussen Gegebene verlassend, die einzige Erscheinung, in deren Wesen uns eine unmittelbare Einsicht von Innen zugänglich ist, festhalten, wir in dieser als das Letzte und den Kern der Realität ganz entschieden den Willen finden, in welchem wir daher das Ding an sich insofern erkennen, als es hier nicht mehr den Raum, aber doch noch die Zeit zur Form hat, mithin eigentlich nur in seiner unmittelbarsten Manifestation und daher mit dem Vorbehalt, dass diese Erkenntniss desselben noch keine erschöpfende und ganz adäquate sei. In diesem Sinne also halten wir auch hier den Begriff des Willens als des Dinges an sich fest.

Auf den Menschen, als Erscheinung in der Zeit, ist der Begriff des Aufhörens allerdings anwendbar und die empirische Erkenntniss legt unverhohlen den Tod als das Ende dieses zeitlichen Daseyns dar. Das Ende der Person ist eben so real, wie es ihr Anfang war, und in eben dem Sinne, wie wir vor der Geburt nicht waren, werden wir nach dem Tode nicht mehr seyn. Jedoch kann durch den Tod nicht mehr aufgehoben werden, als durch die Geburt gesetzt war; also nicht Das, wodurch die Geburt allererst möglich geworden. In diesem Sinne ist natus et denatus ein schöner Ausdruck. Nun aber liefert die gesammte empirische Erkenntniss blosse Erscheinungen; nur diese daher werden von den zeitlichen Hergängen des Entstehens und Vergehens getroffen, nicht aber das Erscheinende, das Wesen an sich. Für dieses existiert der durch das Gehirn bedingte Gegensatz von Entstehen und Vergehen gar nicht, sondern hat hier Sinn und Bedeutung verloren. Dasselbe bleibt also unangefochten vom zeitlichen Ende einer zeitlichen Erscheinung und behält stets dasjenige Daseyn, auf welches die Begriffe von Anfang, Ende und Fortdauer

nicht anwendbar sind. Dasselbe aber ist, so weit wir es verfolgen können, in jedem erscheinenden Wesen der Wille desselben: so auch im Menschen. Das Bewusstsein hingegen besteht im Erkennen: dieses aber gehört, wie genugsam nachgewiesen, als Thätigkeit des Gehirns, mithin als Funktion des Organismus, der blossen Erscheinung an, endigt daher mit dieser: der Wille allein, dessen Werk oder vielmehr Abbild der Leib war, ist das Unzerstörbare. Die strenge Unterscheidung des Willens von der Erkenntniss, nebst dem Primat des erstern, welche den Grundcharakter meiner Philosophie ausmacht, ist daher der alleinige Schlüssel zu dem sich auf mannigfaltige Weise kund gebenden und in jedem, sogar dem ganz rohen Bewusstseyn stets von Neuem aufsteigenden Widerspruch, dass der Tod unser Ende ist, und wir dennoch ewig und unzerstörbar sein müssen, also dem sentimus, experimurque nos aeternos esse des *Spinoza*. Alle Philosophen haben darin geirrt, dass sie das Metaphysische, das Unzerstörbare, das Ewige im Menschen in den *Intellekt* setzten: es liegt ausschliesslich im *Willen*, der von jenem gänzlich verschieden und allein ursprünglich ist. Der Intellekt ist, wie im zweiten Buche auf das Gründlichste dargethan worden, ein sekundäres Phänomen und durch das Gehirn bedingt, daher mit diesem anfangend und endend. Der Wille allein ist das Bedingende, der Kern der ganzen Erscheinung, von den Formen dieser, zu welchen die Zeit gehört, somit frei, also auch unzerstörbar. Mit dem Tode geht demnach zwar das Bewusstseyn verloren, nicht aber Das, was das Bewusstseyn hervorbrachte und erhielt: das Leben erlischt, nicht aber mit ihm das Princip des Lebens, welches in ihm sich manifestirte. Daher also sagt Jedem ein sicheres Gefühl, dass in ihm etwas schlechthin Unvergängliches und Unzerstörbares sei. Sogar das Frische und Lebhafte der Erinnerungen aus der fernsten Zeit, aus der ersten Kindheit, zeugt davon, dass irgend etwas in uns nicht mit der Zeit sich fortbewegt, nicht altert, sondern unverändert beharrt. Aber was dieses Unvergängliche sei, konnte man sich nicht deutlich machen.

Es ist nicht das Bewusstseyn, so wenig wie der Leib, auf welchem offenbar das Bewusstseyn beruht. Es ist vielmehr Das, worauf der Leib, mit sammt dem Bewusstseyn beruht. Dieses aber ist eben Das, was, indem es ins Bewusstseyn fällt, sich als *Wille* darstellt. Ueber diese unmittelbarste Erscheinung desselben hinaus können wir freilich nicht, weil wir nicht über das Bewusstseyn hinaus können: daher bleibt die Frage, was denn Jenes seyn möge, sofern es *nicht* ins Bewusstseyn fällt, d. h. was es schlechthin an sich selbst sei, unbeantwortbar.

In der Erscheinung und mittelst deren Formen, Zeit und Raum, als principium individuationis, stellt es sich so dar, dass das menschliche Individuum untergeht, hingegen das Menschengeschlecht immerfort bleibt und lebt. Allein im Wesen an sich der Dinge, als welches von diesen Formen frei ist, fällt auch der ganze Unterschied zwischen dem Individuo und dem Geschlechte weg, und sind Beide unmittelbar Eins. Der ganze Wille zum Leben ist im Individuo, wie er im Geschlechte ist, und daher ist die Fortdauer der Gattung bloss das Bild der Unzerstörbarkeit des Individui.

Da nun also das so unendlich wichtige Verständniss der Unzerstörbarkeit unsers wahren Wesens durch den Tod gänzlich auf dem Unterschiede zwischen Erscheinung und Ding an sich beruht, will ich eben diesen jetzt dadurch in das hellste Licht stellen, dass ich ihn am Gegentheil des Todes, also an der Entstehung der animalischen Wesen, d. i. der *Zeugung*, erläutere. Denn dieser mit dem Tode gleich geheimnissvolle Vorgang stellt uns den fundamentalen Gegensatz zwischen Erscheinung und Wesen an sich der Dinge, d. i. zwischen der Welt als Vorstellung und der Welt als Wille, wie auch die gänzliche Heterogeneität der Gesetze Beider, am unmittelbarsten vor Augen. Der Zeugungsakt nämlich stellt sich uns auf zweifache Weise dar: erstlich für das Selbstbewusstseyn, dessen alleiniger Gegenstand, wie ich oft nachgewiesen habe, der Wille mit allen seinen Affektionen ist; und sodann für das Bewusstseyn anderer Dinge,

d. i. der Welt der Vorstellung, oder der empirischen Realität der Dinge. Von der Willensseite nun, also innerlich, subjektiv, für das Selbstbewusstseyn, stellt jener Akt sich dar als die unmittelbarste und vollkommenste Befriedigung des Willens, d. i. als Wollust. Von der Vorstellungsseite hingegen, also äusserlich, objektiv, für das Bewusstseyn von andern Dingen, ist eben dieser Akt der Einschlag zum allerkünstlichsten Gewebe, die Grundlage des unaussprechlich komplicirten animalischen Organismus, der dann nur noch der Entwickelung bedarf, um unsern erstaunten Augen sichtbar zu werden. Dieser Organismus, dessen ins Unendliche gehende Komplikation und Vollendung nur Der kennt, welcher Anatomie studirt hat, ist, von der Vorstellungsseite aus, nicht anders zu begreifen und zu denken, als ein mit der planvollsten Kombination ausgedachtes und mit überschwänglicher Kunst und Genauigkeit ausgeführtes System, als das mühsäligste Werk der tiefsten Ueberlegung: — nun aber von der Willensseite kennen wir, durch das Selbstbewusstseyn, seine Hervorbringung als das Werk eines Aktes, der das gerade Gegentheil aller Ueberlegung ist, eines ungestümen blinden Dranges, einer überschwänglich wollüstigen Empfindung. Dieser Gegensatz ist genau verwandt mit dem oben nachgewiesenen unendlichen Kontrast zwischen der absoluten Leichtigkeit, mit der die Natur ihre Werke hervorbringt, nebst der dieser entsprechenden gränzenlosen Sorglosigkeit, mit welcher sie solche der Vernichtung Preis gibt, — und der unberechenbar künstlichen und durchdachten Konstruktion eben dieser Werke, nach welcher zu urtheilen sie unendlich schwer zu machen und daher über ihre Erhaltung mit aller ersinnlichen Sorgfalt zu wachen seyn müsste; während wir das Gegentheil vor Augen haben. — Haben wir nun, durch diese, freilich sehr ungewöhnliche Betrachtung die beiden heterogenen Seiten der Welt aufs schroffeste an einander gebracht und sie gleichsam mit *einer* Faust umspannt; so müssen wir sie jetzt festhalten, um uns von der gänzlichen Ungültigkeit der Gesetze der Erscheinung, oder Welt

als Vorstellung, für die des Willens, oder der Dinge an sich, zu überzeugen: dann wird es uns fasslicher werden, dass, während auf der Seite der Vorstellung, d. i. in der Erscheinungswelt, sich uns bald ein Entstehen aus Nichts, bald eine gänzliche Vernichtung des Entstandenen darstellt, von jener andern Seite aus, oder an sich, ein Wesen vorliegt, auf welches angewandt die Begriffe von Entstehen und Vergehen gar keinen Sinn haben. Denn wir haben soeben, indem wir auf den Wurzelpunkt zurückgiengen, wo, mittelst des Selbstbewusstseyns, die Erscheinung und das Wesen an sich zusammenstossen, es gleichsam mit Händen gegriffen, dass Beide schlechthin inkommensurabel sind, und die ganze Weise des Seyns des Einen, nebst allen Grundgesetzen dieses Seyns, im Andern nichts und weniger als nichts bedeutet. — Ich glaube, dass diese letzte Betrachtung nur von Wenigen recht verstanden werden, und dass sie Allen, die sie nicht verstehen, missfällig und selbst anstössig seyn wird: jedoch werde ich deshalb nie etwas weglassen, was dienen kann, meinen Grundgedanken zu erläutern. —

Am Anfange dieses Kapitels habe ich auseinandergesetzt, dass die grosse Anhänglichkeit an das Leben, oder vielmehr die Furcht vor dem Tode, keineswegs aus der *Erkenntniss* entspringt, in welchem Fall sie das Resultat des erkannten Werthes des Lebens seyn würde; sondern dass jene Todesfurcht ihre Wurzel unmittelbar im *Willen* hat, aus dessen ursprünglichem Wesen, in welchem er ohne alle Erkenntniss, und daher blinder Wille zum Leben ist, sie hervorgeht. Wie wir in das Leben hineingelockt werden durch den ganz illusorischen Trieb zur Wollust; so werden wir darin festgehalten durch die gewiss eben so illusorische Furcht vor dem Tode. Beides entspringt unmittelbar aus dem Willen, der an sich erkenntnisslos ist. Wäre, umgekehrt, der Mensch ein bloss *erkennendes* Wesen; so müsste der Tod ihm nicht nur gleichgültig, sondern sogar willkommen seyn. Jetzt lehrt die Betrachtung, zu der wir hier gelangt sind, dass was vom Tode getroffen wird, bloss das *erkennende*

Bewusstseyn ist, hingegen der *Wille*, sofern er das Ding an sich ist, welches jeder individuellen Erscheinung zum Grunde liegt, von allem auf Zeitbestimmungen Beruhenden frei, also auch unvergänglich ist. Sein Streben nach Daseyn und Manifestation, woraus die Welt hervorgeht, wird stets erfüllt: denn diese begleitet ihn wie den Körper sein Schatten, indem sie bloss die Sichtbarkeit seines Wesens ist. Dass er in uns dennoch den Tod fürchtet, kommt daher, dass hier die Erkenntniss ihm sein Wesen bloss in der individuellen Erscheinung vorhält, woraus ihm die Täuschung entsteht, dass er mit dieser untergehe, etwan wie mein Bild im Spiegel, wenn man diesen zerschlägt, mit vernichtet zu werden scheint: Dieses also, als seinem ursprünglichen Wesen, welches blinder Drang nach Daseyn ist, zuwider, erfüllt ihn mit Abscheu. Hieraus nun folgt, dass Dasjenige in uns, was allein den Tod zu fürchten fähig ist und ihn auch allein fürchtet, der *Wille*, von ihm nicht getroffen wird; und dass hingegen was von ihm getroffen wird und wirklich untergeht, Das ist, was seiner Natur nach keiner Furcht, wie überhaupt keines Wollens oder Affektes, fähig, daher gegen Seyn und Nichtseyn gleichgültig ist, nämlich das blosse Subjekt der Erkenntniss, der Intellekt, dessen Daseyn in seiner Beziehung zur Welt der Vorstellung, d. h. der objektiven Welt besteht, deren Korrelat er ist und mit deren Daseyn das seinige im Grunde Eins ist. Wenngleich also nicht das individuelle Bewusstsein den Tod überlebt; so überlebt ihn doch Das, was allein sich gegen ihn sträubt: der Wille. Hieraus erklärt sich auch der Widerspruch, dass die Philosophen, vom Standpunkt der Erkenntniss aus, allezeit mit treffenden Gründen bewiesen haben, der Tod sei kein Uebel; die Todesfurcht jedoch dem Allen unzugänglich bleibt: weil sie eben nicht in der Erkenntniss, sondern allein im Willen wurzelt. Eben daher, dass nur der Wille, nicht aber der Intellekt das Unzerstörbare ist, kommt es auch, dass alle Religionen und Philosophien allein den Tugenden des Willens, oder Herzens, einen Lohn in der Ewigkeit zuerkennen, nicht denen des Intellekts, oder Kopfes.

Zur Erläuterung dieser Betrachtung diene noch Folgendes. Der Wille, welcher unser Wesen an sich ausmacht, ist einfacher Natur: er will bloss und erkennt nicht. Das Subjekt des Erkennens hingegen ist eine sekundäre, aus der Objektivation des Willens hervorgehende Erscheinung: es ist der Einheitspunkt der Sensibilität des Nervensystems, gleichsam der Fokus, in welchem die Strahlen der Thätigkeit aller Theile des Gehirns zusammenlaufen. Mit diesem muss es daher untergehen. Im Selbstbewusstseyn steht es, als das allein Erkennende, dem Willen als sein Zuschauer gegenüber und erkennt, obgleich aus ihm entsprossen, ihn doch als ein von sich Verschiedenes, ein Fremdes, deshalb auch nur empirisch, in der Zeit, stückweise, in seinen successiven Erregungen und Akten, erfährt auch seine Entschliessungen erst a posteriori und oft sehr mittelbar. Hieraus erklärt sich, dass unser eigenes Wesen uns, d. h. eben unserm Intellekt, ein Räthsel ist, und dass das Individuum sich als neu entstanden und vergänglich erblickt; obschon sein Wesen an sich ein zeitloses, also ewiges ist. Wie nun der *Wille* nicht *erkennt*, so ist umgekehrt der Intellekt, oder das Subjekt der Erkenntniss, einzig und allein *erkennend*, ohne irgend zu wollen. Dies ist selbst physisch daran nachweisbar, dass, wie schon im zweiten Buch erwähnt, nach *Bichat*, die verschiedenen Affekte alle Theile des Organismus unmittelbar erschüttern und ihre Funktionen stören, mit Ausnahme des Gehirns, als welches höchstens mittelbar, d. h. in Folge eben jener Störungen, davon affizirt werden kann (De la vie et de la mort, art. 6, §. 2). Daraus aber folgt, dass das Subjekt des Erkennens, für sich und als solches, an nichts Antheil oder Interesse nehmen kann, sondern ihm das Seyn oder Nichtseyn jedes Dinges, ja sogar seiner selbst, gleichgültig ist. Warum nun sollte dieses antheilslose Wesen unsterblich sein? Es endet mit der zeitlichen Erscheinung des Willens, d. i. dem Individuo, wie es mit diesem entstanden war. Es ist die Laterne, welche ausgelöscht wird, nachdem sie ihren Dienst geleistet hat. Der Intellekt, wie die in ihm allein vorhandene

anschauliche Welt, ist blosse Erscheinung: aber die Endlichkeit Beider ficht nicht Das an, davon sie die Erscheinung sind. Der Intellekt ist Funktion des cerebralen Nervensystems: aber dieses, wie der übrige Leib, ist die Objektität des *Willens*. Daher beruht der Intellekt auf dem somatischen Leben des Organismus: dieser selbst aber beruht auf dem Willen. Der organische Leib kann also, in gewissem Sinne, angesehen werden als Mittelglied zwischen dem Willen und dem Intellekt; wiewohl er eigentlich nur der in der Anschauung des Intellekts sich räumlich darstellende Wille selbst ist. Tod und Geburt sind die stete Auffrischung des Bewusstseyns des an sich end- und anfangslosen Willens, der allein gleichsam die Substanz des Daseyns ist (jede solche Auffrischung aber bringt eine neue Möglichkeit der Verneinung des Willens zum Leben). Das Bewusstseyn ist das Leben des Subjekts des Erkennens, oder des Gehirns, und der Tod dessen Ende. Daher ist das Bewusstseyn endlich, stets neu, jedesmal von vorne anfangend. Der *Wille* allein beharrt; aber auch ihm allein ist am Beharren gelegen: denn er ist der Wille zum Leben. Dem erkennenden Subjekt für sich ist an nichts gelegen. Im Ich sind jedoch Beide verbunden. — In jedem animalischen Wesen hat der Wille einen Intellekt errungen, welcher das Licht ist, bei dem er hier seine Zwecke verfolgt. Beiläufig gesagt, mag die Todesfurcht zum Theil auch darauf beruhen, dass der individuelle Wille so ungern sich von seinem, durch den Naturlauf ihm zugefallenen Intellekt trennt, von seinem Führer und Wächter, ohne den er sich hülflos und blind weiss.

Zu dieser Auseinandersetzung stimmt endlich auch noch jene tägliche moralische Erfahrung, die uns belehrt, dass der Wille allein real ist, hingegen die Objekte desselben als durch die Erkenntniss bedingt, nur Erscheinungen, nur Schaum und Dunst sind, gleich dem Weine, welchen Mephistopheles in Auerbachs Keller kredenzt: nämlich nach jedem sinnlichen Genuss sagen auch wir: „Mir däuchte doch als tränk' ich Wein."

Die Schrecken des Todes beruhen grossentheils auf dem falschen Schein, dass Jetzt das Ich verschwinde, und die Welt bleibe. Vielmehr aber ist das Gegentheil wahr: die Welt verschwindet; hingegen der innerste Kern des Ich, der Träger und Hervorbringer jenes Subjekts, in dessen Vorstellung allein die Welt ihr Daseyn hatte, beharrt. Mit dem Gehirn geht der Intellekt, und mit diesem die objektive Welt, seine blosse Vorstellung, unter. Dass in andern Gehirnen, nach wie vor, eine ähnliche Welt lebt und schwebt, ist in Beziehung auf den untergehenden Intellekt gleichgültig. — Wenn daher nicht im *Willen* die eigentliche Realität läge und nicht das *moralische* Daseyn das sich über den Tod hinaus erstreckende wäre; so würde, da der Intellekt und mit ihm seine Welt erlischt, das Wesen der Dinge überhaupt nichts weiter seyn, als eine endlose Folge kurzer und trüber Träume, ohne Zusammenhang unter einander: denn das Beharren der erkenntnisslosen Natur besteht bloss in der Zeitvorstellung der erkennenden. Also ein, ohne Ziel und Zweck, meistens sehr trübe und schwere Träume träumender Weltgeist wäre dann Alles in Allem.

Wann nun ein Individuum Todesangst empfindet; so hat man eigentlich das seltsame, ja, zu belächelnde Schauspiel, dass der Herr der Welten, welcher Alles mit seinem Wesen erfüllt, und durch welchen allein Alles was ist sein Daseyn hat, verzagt und unterzugehen befürchtet, zu versinken in den Abgrund des ewigen Nichts; — während, in Wahrheit, Alles von ihm voll ist und es keinen Ort giebt, wo er nicht wäre, kein Wesen in welchem er nicht lebte; da das Daseyn nicht ihn trägt, sondern er das Daseyn. Dennoch ist er es, der im Todesangst leidenden Individuo verzagt, indem er der, durch das principium individuationis hervorgebrachten Täuschung unterliegt, dass seine Existenz auf die des jetzt sterbenden Wesens beschränkt sei: diese Täuschung gehört zu dem schweren Traum, in welchen er als Wille zum Leben verfallen ist. Aber man könnte zu dem Sterbenden sagen: „Du hörst auf, etwas zu seyn, welches du besser gethan hättest, nie zu werden.“

Solange keine Verneinung jenes Willens eingetreten, ist was der Tod von uns übrig lässt der Keim und Kern eines ganz andern Daseyns, in welchem ein neues Individuum sich wiederfindet, so frisch und ursprünglich, dass es über sich selbst verwundert brütet. Daher der schwärmerische und träumerische Hang edler Jünglinge, zur Zeit wo dieses frische Bewusstseyn sich eben ganz entfaltet hat. Was für das Individuum der Schlaf, das ist für den Willen als Ding an sich der Tod. Er würde es nicht aushalten, eine Unendlichkeit hindurch das selbe Treiben und Leiden, ohne wahren Gewinn, fortzusetzen, wenn ihm Erinnerung und Individualität bliebe. Er wirft sie ab, dies ist der Lethe, und tritt, durch diesen Todesschlaf erfrischt und mit einem andern Intellekt ausgestattet, als ein neues Wesen wieder auf: „zu neuen Ufern lockt ein neuer Tag!“ —

Als sich bejahender Wille zum Leben hat der Mensch die Wurzel seines Daseyns in der Gattung. Demnach ist sodann der Tod das Verlieren einer Individualität und Empfangen einer andern, folglich ein Verändern der Individualität unter der ausschliesslichen Leitung seines eigenen Willens. Denn in diesem allein liegt die ewige Kraft, welche sein Daseyn mit seinem Ich hervorbringen konnte, jedoch, seiner Beschaffenheit wegen, es nicht darin zu erhalten vermag. Denn der Tod ist das démenti, welches das Wesen (essentia) eines Jeden in seinem Anspruch auf Daseyn (existentia) erhält, das Hervortreten eines Widerspruchs, der in jedem individuellen Daseyn liegt:

denn Alles was entsteht,
Ist werth dass es zu Grunde geht.

Jedoch steht der selben Kraft, also dem Willen, eine unendliche Zahl eben solcher Existenzen, mit ihrem Ich, zu Gebote, welche aber wieder eben so nichtig und vergänglich seyn werden. Da nun jedes Ich sein gesondertes Bewusstseyn hat; so ist, in Hinsicht auf ein solches, jene unendliche Zahl derselben von einem einzigen nicht verschieden. — Von diesem Gesichtspunkt aus erscheint es mir nicht zufällig, dass

aevum, αἰων, zugleich die einzelne Lebensdauer und die endlose Zeit bedeutet: es lässt sich nämlich von hier aus, wiewohl undeutlich, absehen, dass, an sich und im letzten Grunde, Beide das Selbe sind; wonach eigentlich kein Unterschied wäre, ob ich nur meine Lebensdauer hindurch, oder eine unendliche Zeit existirte.

Allerdings aber können wir die Vorstellung von allem Obigen nicht ganz ohne Zeitbegriffe durchführen: diese sollten jedoch, wo es sich vom Dinge an sich handelt, ausgeschlossen bleiben. Allein es gehört zu den unabänderlichen Gränzen unsers Intellekts, dass er diese erste und unmittelbarste Form aller seiner Vorstellungen nie ganz abstreifen kann, um nun ohne sie zu operiren. Daher gerathen wir hier freilich auf eine Art Metempsychose; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, dass solche nicht die ganze ψυχη, nämlich nicht das *erkennende* Wesen betrifft, sondern den Willen allein; wodurch so viele Ungereimtheiten wegfallen, welche die Metempsychosenlehre begleiten; sodann mit dem Bewusstseyn, dass die Form der Zeit hier nur als unvermeidliche Ackommodation zu der Beschränkung unsers Intellekts eintritt. Nehmen wir nun gar die, Kapitel 43 zu erörternde Thatsache zur Hülfe, dass der Charakter, d. i. der Wille, vom Vater erblich ist, der Intellekt hingegen von der Mutter; so tritt es gar wohl in den Zusammenhang unserer Ansicht, dass der Wille des Menschen, an sich individuell, im Tode sich von dem, bei der Zeugung von der Mutter erhaltenen Intellekt trennte und nun seiner jetzt modifizirten Beschaffenheit gemäss, am Leitfaden des mit dieser harmonirenden durchweg nothwendigen Weltlaufs, durch eine neue Zeugung, einen neuen Intellekt empfienge, mit welchem er ein neues Wesen würde, welches keine Erinnerung eines frühern Daseyns hätte, da der Intellekt, welcher allein die Fähigkeit der Erinnerung hat, der sterbliche Theil, oder die Form ist, der Wille aber der ewige, die Substanz: demgemäss ist zur Bezeichnung dieser Lehre das Wort Palingenesie richtiger, als Metempsychose. Diese steten Wiedergeburten

machten dann die Succession der Lebensträume eines an sich unzerstörbaren Willens aus, bis er, durch so viele und verschiedenartige, successive Erkenntniss, in stets neuer Form, belehrt und gebessert, sich selbst aufhöbe.

Mit dieser Ansicht stimmt auch die eigentliche, so zu sagen esoterische Lehre des Buddhaismus, wie wir sie durch die neuesten Forschungen kennen gelernt haben, überein, indem sie nicht Metempsychose, sondern eine eigenthümliche, auf moralischer Basis ruhende Palingenesie lehrt, welche sie mit grossem Tiefsinn ausführt und darlegt; wie Dies zu ersehen ist aus der, in Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 394—96, gegebenen, höchst lesens- und beachtungswerthen Darstellung der Sache (womit zu vergleichen p. 429, 440 und 445 desselben Buches), deren Bestätigungen man findet in Taylor's Prabodh Chandro Daya, London 1812, p. 35; desgleichen in Sangermano's Burmese empire, p. 6; wie auch in den Asiat. researches. Vol. 6, p. 179, und Vol. 9, p. 256. Auch das sehr brauchbare Deutsche Kompendium des Buddhaismus von *Köppen* giebt das Richtige über diesen Punkt. Für den grossen Haufen der Buddhaisten jedoch ist diese Lehre zu subtil; daher demselben, als fassliches Surrogat, eben Metempsychose gepredigt wird.

Uebrigens darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass sogar empirische Gründe für eine Palingenesie dieser Art sprechen. Thatsächlich ist eine Verbindung vorhanden zwischen der Geburt der neu auftretenden Wesen und dem Tode der abgelebten: sie zeigt sich nämlich an der grossen Fruchtbarkeit des Menschengeschlechts, welche als Folge verheerender Seuchen entsteht. Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod die alte Welt grösstenteils entvölkert hatte, trat eine ganz ungewöhnliche Fruchtbarkeit unter dem Menschengeschlechte ein, und Zwillingsgeburten waren sehr häufig: höchst seltsam war dabei der Umstand, dass keines der in dieser Zeit geborenen Kinder seine vollständigen Zähne bekam; also die sich anstrengende Natur im Einzelnen geizte. Dies erzählt *F. Schnurrer*,

Chronik der Seuchen, 1825. Auch *Casper*, „Ueber die wahrscheinliche Lebensdauer des Menschen", 1835, bestätigt den Grundsatz, dass den entschiedensten Einfluss auf Lebensdauer und Sterblichkeit, in einer gegebenen Bevölkerung, die Zahl der Zeugungen in derselben habe, als welche mit der Sterblichkeit stets gleichen Schritt halte; so dass die Sterbefälle und die Geburten allemal und allerorten sich in gleichem Verhältniss vermehren und vermindern, welches er durch aufgehäufte Belege aus vielen Ländern und ihren verschiedenen Provinzen ausser Zweifel setzt. Und doch kann unmöglich ein *physischer* Kausalnexus seyn zwischen meinem frühern Tode und der Fruchtbarkeit eines fremden Ehebettes, oder umgekehrt. Hier also tritt unleugbar und auf eine stupende Weise das Metaphysische als unmittelbarer Erklärungsgrund des Physischen auf. — Jedes neugeborene Wesen zwar tritt frisch und freudig in das neue Daseyn und geniesst es als ein geschenktes: aber es giebt und kann nichts Geschenktes geben. Sein frisches Daseyn ist bezahlt durch das Alter und den Tod eines abgelebten, welches untergegangen ist, aber den unzerstörbaren Keim enthielt, aus dem dieses neue entstanden ist: sie sind *ein* Wesen. Die Brücke zwischen Beiden nachzuweisen, wäre freilich die Lösung eines grossen Räthsels.

Die hier ausgesprochene grosse Wahrheit ist auch nie ganz verkannt worden, wenn sie gleich nicht auf ihren genauen und richtigen Sinn zurückgeführt werden konnte, als welches allein durch die Lehre vom Primat und metaphysischen Wesen des Willens, und der sekundären, bloss organischen Natur des Intellekts möglich wird. Wir finden nämlich die Lehre von der Metempsychose, aus den urältesten und edelsten Zeiten des Menschengeschlechts stammend, stets auf der Erde verbreitet, als den Glauben der grossen Majorität des Menschengeschlechts, ja, eigentlich als Lehre aller Religionen, mit Ausnahme der jüdischen und der zwei von dieser ausgegangenen; am subtilsten jedoch und der Wahrheit am nächsten kommend, wie schon erwähnt, im Buddhaismus. Während dem-

gemäss die Christen sich trösten mit dem Wiedersehen in einer andern Welt, in welcher man sich in vollständiger Person wiederfindet und sogleich erkennt, ist in jenen übrigen Religionen das Wiedersehen schon jetzt im Gange, jedoch incognito: nämlich im Kreislauf der Geburten und kraft der Metempsychose, oder Palingenesie, werden die Personen, welche jetzt in naher Verbindung oder Berührung mit uns stehen, auch bei der nächsten Geburt zugleich mit uns geboren, und haben die selben, oder doch analoge Verhältnisse und Gesinnungen zu uns, wie jetzt, diese mögen nun freundlicher, oder feindlicher Art seyn. (Man sehe z. B. Spence Hardy's Manual of Buddhism, p. 162.) Das Wiedererkennen beschränkt sich dabei freilich auf eine dunkle Ahndung, eine nicht zum deutlichen Bewusstseyn zu bringende und auf eine unendliche Ferne hindeutende Erinnerung; — mit Ausnahme jedoch des Buddha selbst, der das Vorrecht hat, seine und der Andern frühere Geburten deutlich zu erkennen; — wie Dies in den *Jatakas* beschrieben ist. Aber, in der That, wenn man, in begünstigten Augenblicken, das Thun und Treiben der Menschen, in der Realität, rein objektiv ins Auge fasst; so drängt sich Einem die intuitive Ueberzeugung auf, dass es nicht nur, den (Platonischen) Ideen nach, stets das selbe ist und bleibt, sondern auch, dass die gegenwärtige Generation, ihrem eigentlichen Kern nach, geradezu, und substantiell identisch ist mit jeder vor ihr dagewesenen. Es frägt sich nur, worin dieser Kern besteht: die Antwort, welche meine Lehre darauf giebt, ist bekannt. Die erwähnte intuitive Ueberzeugung kann man sich denken als dadurch entstehend, dass die Vervielfältigungsgläser, Zeit und Raum, momentan eine Intermittenz ihrer Wirksamkeit erlitten. — Hinsichtlich der Allgemeinheit des Glaubens an Metempsychose sagt *Obry* in seinem vortrefflichen Buche: Du Nirvana Indien, p. 13 mit Recht: Cette vieille croyance a fait le tour du monde, et était tellement répandue dans la haute antiquité, qu'un docte Anglican l'avait jugée sans père, sans mère, et sans généalogie (Ths. Burnet, dans Beausobre, Hist. du

Manichéisme, II, p. 391). Schon in den Veden, wie in allen heiligen Büchern Indiens gelehrt, ist bekanntlich die Metempsychose der Kern des Brahmanismus und Buddhaismus, herrscht demnach noch jetzt im ganzen nicht islamisirten Asien, also bei mehr als der Hälfte des ganzen Menschengeschlechts, als die festeste Ueberzeugung und mit unglaublich starkem praktischen Einfluss. Ebenfalls war sie der Glaube der Aegypter (Herod., II, 123), von welchen Orpheus, Pythagoras und Plato sie mit Begeisterung entgegennahmen: besonders aber hielten die Pythagoreer sie fest. Dass sie auch in den Mysterien der Griechen gelehrt wurde, geht unleugbar hervor aus Plato's neuntem Buch von den Gesetzen (p. 38 et 42, ed. Bip.). *Nemesius* (De nat. hom., c. 2) sagt sogar: Κοινη μεν οὖν παντες Ἑλληνες, οἱ την ψυχην αθανατον αποφηναμενοι, την μετενσωματωσιν δογματιζουσι. (Communiter igitur omnes Graeci, qui animam immortalem statuerunt, eam de uno corpore in aliud transferri censuerunt.) Auch die Edda, namentlich in der Voluspa, lehrt Metempsychose. Nicht weniger war sie die Grundlage der Religion der Druiden (Caes. de bello Gall., VI. — A. Pictet, Le mystère des Bardes de l'île de Bretagne, 1856). Sogar eine Mohammedanische Sekte in Hindostan, die Bohrahs, von denen Colebrooke in den Asiat. res., Vol. 7, p. 336 sqq. ausführlich berichtet, glaubt an die Metempsychose und enthält demzufolge sich aller Fleischspeise. Selbst bei Amerikanischen und Negervölkern, ja sogar bei den Australiern finden sich Spuren davon, wie hervorgeht aus einer in der Englischen Zeitung, the Thimes, vom 29. Januar 1841, gegebenen genauen Beschreibung der wegen Brandstiftung und Mord erfolgten Hinrichtung zweier Australischer Wilden. Daselbst nämlich heisst es: „Der jüngere von ihnen gieng seinem Schicksal mit verstocktem und entschlossenem Sinn, welcher, wie sich zeigte, auf Rache gerichtet war, entgegen: denn aus dem einzigen verständlichen Ausdruck, dessen er sich bediente, gieng hervor, dass er wieder auferstehen würde als ‚ein weisser Kerl', und dies verlieh ihm die Entschlossenheit." Auch in einem Buche von *Unge-*

witter, „Der Welttheil Australien", 1853, wird erzählt, dass die Papuas in Neuholland die Weissen für ihre eigenen, auf die Welt zurückgekehrten Anverwandten hielten. Diesem Allen zufolge stellt der Glaube an Metempsychose sich dar als die natürliche Ueberzeugung des Menschen, sobald er, unbefangen, irgend nachdenkt. Er wäre demnach wirklich Das, was Kant fälschlich von seinen drei vorgeblichen Ideen der Vernunft behauptet, nämlich ein der menschlichen Vernunft natürliches, aus ihren eigenen Formen hervorgehendes Philosophem; und wo er sich nicht findet, wäre er durch positive, anderweitige Religionslehren erst verdrängt. Auch habe ich bemerkt, dass er Jedem, der zum ersten Mal davon hört, sogleich einleuchtet. Man sehe nur, wie ernstlich sogar Lessing ihm das Wort redet in den letzten sieben Paragraphen seiner „Erziehung des Menschengeschlechts". Auch Lichtenberg sagt, in seiner Selbstcharakteristik: „Ich kann den Gedanken nicht los werden, dass ich gestorben war, ehe ich geboren wurde." Sogar der so übermässig empirische *Hume* sagt in seiner skeptischen Abhandlung über die Unsterblichkeit, p. 23: The metempsychosis is therefore the only system of this kind that philosophy can hearken to*). Was diesem, über das ganze Menschengeschlecht verbreiteten und den Weisen, wie dem Volke einleuchtenden Glauben entgegensteht, ist das Judenthum, nebst den aus diesem entsprossenen zwei Religionen, sofern sie eine Schöpfung des Menschen aus Nichts lehren, an welche er dann

*) „Die Metempsychose ist daher das einzige System dieser Art, auf welches die Philosophie hören kann." — Diese posthume Abhandlung findet sich in den Essays on suicide and the immortality of the soul, by the late Dav. Hume, Basil 1799, sold by James Decker. Durch diesen Baseler Nachdruck nämlich sind jene beiden Werke eines der grössten Denker und Schriftsteller Englands vom Untergange gerettet worden, nachdem sie in ihrem Vaterlande, in Folge der daselbst herrschenden stupiden und überaus verächtlichen Bigotterie, durch den Einfluss einer mächtigen und frechen Pfaffenschaft unterdrückt worden waren, zur bleibenden Schande Englands. Es sind ganz leidenschaftslose, kalt vernünftige Untersuchungen der beiden genannten Gegenstände.

den Glauben an eine endlose Fortdauer a parte post zu knüpfen die harte Aufgabe hat. Ihnen freilich ist es, mit Feuer und Schwert, gelungen, aus Europa und einem Theile Asiens jenen tröstlichen Urglauben der Menschheit zu verdrängen: es steht noch dahin auf wie lange. Wie schwer es jedoch gehalten hat, bezeugt die älteste Kirchengeschichte: die meisten Ketzer, z. B. Simonisten, Basilidianer, Valentinianer, Marcioniten, Gnostiker und Manichäer waren eben jenem Urglauben zugethan. Die Juden selbst sind zum Theil hineingerathen, wie Tertullian und Justinus (in seinen Dialogen) berichten. Im Talmud wird erzählt, dass Abel's Seele in den Leib des Seth und dann in den des Moses gewandert sei. Sogar die Bibelstelle, Matth. 16, 13—15, erhält einen vernünftigen Sinn nur dann, wann man sie als unter der Voraussetzung des Dogmas der Metempsychose gesprochen versteht. Lukas freilich, der sie (9, 18—20) auch hat, fügt hinzu ὁτι προφητς τις των αρχαιων ανεστη, schiebt also den Juden die Voraussetzung unter, dass so ein alter Prophet noch mit Haut und Haar wieder auferstehen könne, welches, da sie doch wissen, dass er schon 6 bis 700 Jahr im Grabe liegt, folglich längst zerstoben ist, eine handgreifliche Absurdität wäre. Im Christenthum ist übrigens an die Stelle der Seelenwanderung und der Abbüssung aller in einem frühern Leben begangenen Sünden durch dieselbe die Lehre von der Erbsünde getreten, d. h. von der Busse für die Sünde eines andern Individuums. Beide nämlich identifizieren, und zwar mit moralischer Tendenz, den vorhandenen Menschen mit einem früher dagewesenen: die Seelenwanderung unmittelbar, die Erbsünde mittelbar. —

Der Tod ist die grosse Zurechtweisung, welche der Wille zum Leben, und näher der diesem wesentliche Egoismus, durch den Lauf der Natur erhält; und er kann aufgefasst werden als eine Strafe für unser Daseyn. Er ist die schmerzliche Lösung des Knotens, den die Zeugung mit Wollust geschürzt hatte, und die von aussen eindringende, gewaltsame Zerstörung des Grundirrthums unsers Wesens: die grosse Ent-

täuschung. Wir sind im Grunde etwas, das nicht seyn sollte: darum hören wir auf zu seyn. Der Egoismus besteht eigentlich darin, dass der Mensch alle Realität auf seine eigene Person beschränkt, indem er in dieser allein zu existiren wähnt, nicht in den andern. Der Tod belehrt ihn eines Bessern, indem er diese Person aufhebt, so dass das Wesen des Menschen, welches sein Wille ist, fortan nur in andern Individuen leben wird, sein Intellekt aber, als welcher selbst nur der Erscheinung, d. i. der Welt als Vorstellung, angehörte und bloss die Form der Aussenwelt war, eben auch im Vorstellungseyn, d. h. im *objektiven* Seyn der Dinge als solchem, also ebenfalls nur im Daseyn der bisherigen Aussenwelt, fortbesteht. Sein ganzes Ich lebt also von jetzt an nur in Dem, was er bisher als Nicht-Ich angesehen hatte: denn der Unterschied zwischen Aeusserem und Innerem hört auf. Wir erinnern uns hier, dass der bessere Mensch der ist, welcher zwischen sich und den Andern den wenigsten Unterschied macht, sie nicht als absolut Nicht-Ich betrachtet, während dem Schlechten dieser Unterschied gross, ja absolut ist; — wie ich dies in der Preisschrift über das Fundament der Moral ausgeführt habe. Diesem Unterschiede gemäss fällt, dem Obigen zufolge, der Grad aus, in welchem der Tod als die Vernichtung des Menschen angesehen werden kann. — Gehen wir aber davon aus, dass der Unterschied von Ausser mir und in mir, als ein räumlicher, nur in der Erscheinung, nicht im Dinge an sich gegründet, also kein absolut realer ist; so werden wir in dem Verlieren der eigenen Individualität nur den Verlust einer Erscheinung sehen, also nur scheinbaren Verlust. So viel Realität jener Unterschied auch im empirischen Bewusstseyn hat; so sind doch vom metaphysischen Standpunkt aus, die Sätze: „ich gehe unter, aber die Welt dauert fort", und „die Welt geht unter, aber ich dauere fort", im Grund nicht eigentlich verschieden.

Ueber dies Alles nun aber ist der Tod die grosse Gelegenheit, nicht mehr Ich zu seyn: wohl Dem, der sie benutzt. Während des Lebens ist der Wille des

Menschen ohne Freiheit: auf der Basis seines unveränderlichen Charakters geht sein Handeln, an der Kette der Motive, mit Nothwendigkeit vor sich. Nun trägt aber Jeder in seiner Erinnerung gar Vieles, das er gethan, und worüber er nicht mit sich selbst zufrieden ist. Lebte er nun immerfort; so würde er, vermöge der Unveränderlichkeit des Charakters, auch immerfort auf die selbe Weise handeln. Demnach muss er aufhören zu seyn was er ist, um aus dem Keim seines Wesens als ein neues und anderes hervorgehen zu können. Daher löst der Tod jene Bande: der Wille wird wieder frei: denn im Esse, nicht im Operari liegt die Freiheit: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt, ist ein sehr berühmter Ausspruch des Veda, den alle Vedantiker häufig wiederholen*). Das Sterben ist der Augenblick jener Befreiung von der Einseitigkeit einer Individualität, welche nicht den innersten Kern unsers Wesens ausmacht, vielmehr als eine Art Verirrung desselben zu denken ist: die wahre, ursprüngliche Freiheit tritt wieder ein, in diesem Augenblick, welcher, im angegebenen Sinn, als eine restitutio in integrum betrachtet werden kann. Der Friede und die Beruhigung auf dem Gesichte der meisten Todten scheint daher zu stammen. Ruhig und sanft ist, in der Regel, der Tod jedes guten Menschen: aber willig sterben, gern sterben, freudig sterben, ist das Vorrecht des Resignirten, Dessen, der den Willen zum Leben aufgiebt und verneint. Denn nur er will *wirklich* und nicht bloss *scheinbar* sterben, folglich braucht und verlangt er keine Fortdauer seiner Person. Das Daseyn, welches wir kennen, giebt er willig auf: was ihm statt dessen wird, ist in unsern Augen *nichts;* weil unser Daseyn, auf jenes bezogen, *nichts* ist. Der Buddhaistische Glaube nennt jenes *Nirwana*, d. h. Erloschen**).

*

*) Sancara, s. de theologumenis Vedanticorum, ed. F. H. H. Windischmann, p. 37. — Oupnekhat, Vol. I, p. 387, et p. 78. — Colebrooke's Miscellaneous essays, Vol. I, p. 363.

**) Die Etymologie des Wortes *Nirwana* wird verschieden an-

LEBEN DER GATTUNG.

IM vorhergehenden Kapitel wurde in Erinnerung gebracht, dass die (Platonischen) *Ideen* der verschiedenen Stufen der Wesen, welche die adäquate Objektivation des Willens zum Leben sind, in der an die Form der *Zeit* gebundenen Erkenntniss des Individuums sich als die *Gattungen*, d. h. als die durch das Band der Zeugung verbundenen, successiven und gleichartigen Individuen darstellen, und dass daher die Gattung die in der Zeit auseinandergezogene Idee (εἶδος, species) ist. Demzufolge liegt das Wesen an sich jedes Lebenden zunächst in seiner Gattung: diese hat jedoch ihr Daseyn wieder nur in den Individuen. Obgleich nun der Wille nur im Individuo zum

gegeben. Nach *Colebrooke* (Transact. of the Roy. Asiat. soc., Vol. I, p. 566) kommt es von *Wa*, *wehen*, wie der Wind, mit vorgesetzter Negation *Nir*, bedeutet also Windstille, aber als Adjektiv „erloschen". — Auch Obry, du Nirvana Indien, sagt p. 3: Nirvanam en sanscrit signifie à la lettre *extinction*, telle que celle d'un feu. — Nach dem Asiatic Journal, Vol. 24, p. 735, heisst es eigentlich *Nerawana*, von *nera*, ohne, und *wana*, Leben, und die Bedeutung wäre annihilatio. — Im Eastern Monachism, by Spence Hardy, wird, S. 295, Nirwana abgeleitet von *Wana*, sündliche Wünsche, mit der Negation *nir*. — J. J. Schmidt, in seiner Uebersetzung der Geschichte der Ostmongolen, S. 307, sagt, das Sanskritwort *Nirwana* werde im Mongolischen übersetzt durch eine Phrase, welche bedeutet: „vom Jammer abgeschieden", — „dem Jammer entwichen". — Nach des selben Gelehrten Vorlesungen in der Petersburger Akademie ist *Nirwana* das Gegentheil von *Sansara*, welches die Welt der steten Wiedergeburten, des Gelüstes und Verlangens, der Sinnentäuschung und wandelbaren Formen, des Geborenwerdens, Alterns, Erkrankens und Sterbens ist. — In der *Burmesischen* Sprache wird das Wort Nirwana, nach Analogie der übrigen Sanskritworte, umgestaltet in *Nieban* und wird übersetzt durch „vollständige Verschwindung". Siehe Sangermano's Description of the Burmese empire, transl. by Tandy, Rome 1833, §. 27. In der ersten Auflage von 1819 schrieb auch ich *Nieban*, wir wir damals den Buddhaismus nur aus dürftigen Nachrichten von den Birmanen kannten.

Selbstbewusstseyn gelangt, sich also unmittelbar nur als das Individuum erkennt; so tritt das in der Tiefe liegende Bewusstseyn, dass eigentlich die Gattung es ist, in der sein Wesen sich objektivirt, doch darin hervor, dass dem Individuo die Angelegenheiten der Gattung als solcher, also die Geschlechtsverhältnisse, die Zeugung und Ernährung der Brut, ungleich wichtiger und angelegener sind, als alles Andere. Daher also bei den Thieren die Brunst (von deren Vehemenz man eine vortreffliche Schilderung findet in Burdach's Physiologie, Bd. 1, §§. 247, 257), und beim Menschen die sorgfältige und kapriziöse Auswahl des andern Individuums zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, welche sich bis zur leidenschaftlichen Liebe steigern kann, deren näherer Untersuchung ich ein eigenes Kapitel widmen werde: eben daher endlich die überschwängliche Liebe der Eltern zu ihrer Brut.

In den Ergänzungen zum zweiten Buch wurde der Wille der Wurzel, der Intellekt der Krone des Baumes verglichen: so ist es innerlich, oder psychologisch. Aeusserlich aber, oder physiologisch, sind die Genitalien die Wurzel, der Kopf die Krone. Das Ernährende sind zwar nicht die Genitalien, sondern die Zotten der Gedärme: dennoch sind nicht diese, sondern jene die Wurzel: weil durch sie das Individuum mit der Gattung zusammenhängt, in welcher es wurzelt. Denn es ist physisch ein Erzeugniss der Gattung, metaphysisch ein mehr oder minder unvollkommenes Bild der *Idee*, welche, in der Form der Zeit, sich als Gattung darstellt. In Uebereinstimmung mit dem hier ausgesprochenen Verhältniss ist die grösste Vitalität, wie auch die Dekrepität, des Gehirns und der Genitalien gleichzeitig und steht in Verbindung. Der Geschlechtstrieb ist anzusehen als der innere Zug des Baumes (der Gattung), auf welchem das Leben des Individuums sprosst, wie ein Blatt, das vom Baume genährt wird und ihn zu nähren beiträgt: daher ist jener Trieb so stark und aus der Tiefe unserer Natur. Ein Individuum kastriren, heisst es vom Baum der Gattung, auf welchem es sprosst, abschneiden und so gesondert verdorren lassen: daher die Degradation

seiner Geistes- und Leibeskräfte. — Dass auf den Dienst der Gattung, d. i. die Befruchtung, bei jedem thierischen Individuo, augenblickliche Erschöpfung und Abspannung aller Kräfte, bei den meisten Insekten sogar baldiger Tod erfolgt, weshalb *Celsus* sagte seminis emissio est partis animae jactura; dass beim Menschen das Erlöschen der Zeugungskraft anzeigt, das Individuum gehe nunmehr dem Tode entgegen; dass übertriebener Gebrauch jener Kraft in jedem Alter das Leben verkürzt, Enthaltsamkeit hingegen alle Kräfte, besonders aber die Muskelkraft, erhöht, weshalb sie zur Vorbereitung der Griechischen Athleten gehörte; dass dieselbe Enthaltsamkeit das Leben des Insekts sogar bis zum folgenden Frühling verlängert; — alles Dieses deutet darauf hin, dass das Leben des Individuums im Grunde nur ein von der Gattung erborgtes und dass alle Lebenskraft gleichsam durch Abdämmung gehemmte Gattungskraft ist. Dieses aber ist daraus zu erklären, dass das metaphysische Substrat des Lebens sich unmittelbar in der Gattung und erst mittelst dieser im Individuo offenbart. Demgemäss wird in Indien der Lingam mit der Joni als das Symbol der Gattung und ihrer Unsterblichkeit verehrt und, als das Gegengewicht des Todes, gerade der diesem vorstehenden Gottheit, dem Schiwa, als Attribut beigegeben.

Aber ohne Mythos und Symbol bezeugt die Heftigkeit des Geschlechtstriebes, der rege Eifer und der tiefe Ernst, mit welchem jedes Thier, und eben so der Mensch, die Angelegenheiten desselben betreibt, dass durch die ihm dienende Funktion das Thier Dem angehört, worin eigentlich und hauptsächlich sein wahres Wesen liegt, nämlich der *Gattung;* während alle andern Funktionen und Organe unmittelbar nur dem Individuo dienen, dessen Daseyn im Grunde nur ein sekundäres ist. In der Heftigkeit jenes Triebes, welcher die Koncentration des ganzen thierischen Wesens ist, drückt ferner sich das Bewusstseyn aus, dass das Individuum nicht fortdauere und daher Alles an die Erhaltung der *Gattung* zu setzen habe, als in welcher sein wahres Daseyn liegt.

Vergegenwärtigen wir, zur Erläuterung des Gesagten, uns jetzt ein Thier in seiner Brunst und im Akte der Zeugung. Wir sehen einen an ihm sonst nie gekannten Ernst und Eifer. Was geht dabei in ihm vor? — Weiss es, dass es sterben muss und dass durch sein gegenwärtiges Geschäft ein neues, jedoch ihm völlig ähnliches Individuum entstehen wird, um an seine Stelle zu treten? — Von dem Allen weiss es nichts, da es nicht denkt. Aber es sorgt für die Fortdauer seiner Gattung in der Zeit, so eifrig, als ob es jenes Alles wüsste. Denn es ist sich bewusst, dass es leben und daseyn will, und den höchsten Grad dieses Wollens drückt es aus durch den Akt der Zeugung: dies ist Alles, was dabei in seinem Bewusstseyn vorgeht. Auch ist dies völlig hinreichend zum Bestande der Wesen; eben weil der Wille das Radikale ist, die Erkenntniss das Adventitium. Dieserhalb eben braucht der Wille nicht durchweg von der Erkenntniss geleitet zu werden; sondern sobald er in seiner Ursprünglichkeit sich entschieden hat, wird schon von selbst dieses Wollen sich in der Welt der Vorstellungen objektiviren. Wenn nun solchermaassen jene bestimmte Thiergestalt, die wir uns gedacht haben, es ist, die das Leben und Daseyn will; so will sie nicht Leben und Daseyn überhaupt, sondern sie will es in eben dieser Gestalt. Darum ist es der Anblick seiner Gestalt im Weibchen seiner Art, der den Willen des Thieres zur Zeugung anreizt. Dieses sein Wollen, angeschaut von Aussen und unter der Form der Zeit, stellt sich dar als solche Thiergestalt eine endlose Zeit hindurch erhalten durch die immer wiederholte Ersetzung eines Individuums durch ein anderes, also durch das Wechselspiel des Todes und der Zeugung, welche, so betrachtet, nur noch als der Pulsschlag jener durch alle Zeit beharrenden Gestalt (ἰδεα, εἰδος, species) erscheinen. Man kann sie der Attraktions- und Repulsionskraft, durch deren Antagonismus die Materie besteht, vergleichen. — Das hier am Thiere Nachgewiesene gilt auch vom Menschen; denn wenn gleich bei diesem der Zeugungsakt von der vollständigen Erkenntniss seiner Endursache begleitet ist; so

ist er doch nicht von ihr geleitet, sondern geht unmittelbar aus dem Willen zum Leben hervor, als dessen Koncentration. Er ist sonach den instinktiven Handlungen beizuzählen. Denn so wenig bei der Zeugung das Thier durch die Erkenntniss des Zweckes geleitet ist, so wenig ist es dieses bei den Kunsttrieben: auch in diesen äussert sich der Wille, in der Hauptsache, ohne die Vermittelung der Erkenntniss, als welcher, hier wie dort, nur das Detail anheimgestellt ist. Die Zeugung ist gewissermaassen der bewunderungswürdigste der Kunsttriebe und sein Werk das erstaunlichste.

Aus diesen Betrachtungen erklärt es sich, warum die Begierde des Geschlechts einen von jeder andern sehr verschiedenen Charakter trägt: sie ist nicht nur die stärkeste, sondern sogar specifisch von mächtigerer Art als alle andern. Sie wird überall stillschweigend vorausgesetzt, als nothwendig und unausbleiblich, und ist nicht, wie andere Wünsche, Sache des Geschmacks und der Laune. Denn sie ist der Wunsch, welcher selbst das Wesen des Menschen ausmacht. Im Konflikt mit ihr ist kein Motiv so stark, dass es des Sieges gewiss wäre. Sie ist so sehr die Hauptsache, dass für die Entbehrung ihrer Befriedigung keine andern Genüsse entschädigen: auch übernimmt Thier und Mensch ihretwegen jede Gefahr, jeden Kampf. Ein gar naiver Ausdruck dieser natürlichen Sinnesart ist die bekannte Ueberschrift der mit dem Phallus verzierten Thüre der fornix zu Pompeji: Heic habitat felicitas: diese war für den Hineingehenden naiv, für den Herauskommenden ironisch, und an sich selbst humoristisch. — Mit Ernst und Würde hingegen ist die überschwängliche Macht des Zeugungstriebes ausgedrückt in der Inschrift, welche (nach *Theo* von Smyrna, de musica, c. 47) Osiris auf einer Säule, die er den ewigen Göttern setzte, angebracht hatte: „Dem Geiste, dem Himmel, der Sonne, dem Monde, der Erde, der Nacht, dem Tage, und dem Vater alles Dessen, was ist und was seyn wird, dem Eros"; — ebenfalls in der schönen Apostrophe, mit welcher *Lukretius* sein Werk eröffnet:

Aeneadum genetrix, hominum divômque voluptas,
Alma Venus cet.

Dem Allen entspricht die wichtige Rolle, welche das Geschlechtsverhältniss in der Menschenwelt spielt, als wo es eigentlich der unsichtbare Mittelpunkt alles Thuns und Treibens ist und trotz allen ihm übergeworfenen Schleiern überall hervorguckt. Es ist die Ursache des Krieges und der Zweck des Friedens, die Grundlage des Ernstes und das Ziel des Scherzes, die unerschöpfliche Quelle des Witzes, der Schlüssel zu allen Anspielungen und der Sinn aller geheimen Winke, aller unausgesprochenen Anträge und aller verstohlenen Blicke, das tägliche Dichten und Trachten der Jungen und oft auch der Alten, der stündliche Gedanke des Unkeuschen und die gegen seinen Willen stets wiederkehrende Träumerei des Keuschen, der allezeit bereite Stoff zum Scherz, eben nur weil ihm der tiefste Ernst zum Grunde liegt. Das aber ist das Pikante und der Spaass der Welt, dass die Hauptangelegenheit aller Menschen heimlich betrieben und ostensibel möglichst ignorirt wird. In der That aber sieht man dieselbe jeden Augenblick sich als den eigentlichen und erblichen Herrn der Welt, aus eigener Machtvollkommenheit, auf den angestammten Thron setzen und von dort herab mit höhnenden Blicken der Anstalten lachen, die man getroffen hat, sie zu bändigen, einzukerkern, wenigstens einzuschränken und wo möglich ganz verdeckt zu halten, oder doch so zu bemeistern, dass sie nur als eine ganz untergeordnete Nebenangelegenheit des Lebens zum Vorschein komme. — Dies Alles aber stimmt damit überein, dass der Geschlechtstrieb der Kern des Willens zum Leben, mithin die Koncentration alles Wollens ist; daher eben ich im Texte die Genitalien den Brennpunkt des Willens genannt habe. Ja, man kann sagen, der Mensch sei konkreter Geschlechtstrieb; da seine Entstehung ein Kopulationsakt und der Wunsch seiner Wünsche ein Kopulationsakt ist, und dieser Trieb allein seine ganze Erscheinung perpetuirt und zusammenhält. Der Wille zum Leben äussert sich

zwar zunächst als Streben zur Erhaltung des Individuums; jedoch ist dies nur die Stufe zum Streben nach Erhaltung der Gattung, welches letztere in dem Grade heftiger seyn muss, als das Leben der Gattung, an Dauer, Ausdehnung und Werth, das des Individuums übertrifft. Daher ist der Geschlechtstrieb die vollkommenste Aeusserung des Willens zum Leben, sein am deutlichsten ausgedrückter Typus: und hiemit ist sowohl das Entstehen der Individuen aus ihm, als sein Primat über alle andern Wünsche des natürlichen Menschen in vollkommener Uebereinstimmung.

Hieher gehört noch eine physiologische Bemerkung, welche auf meine im zweiten Buche dargelegte Grundlehre Licht zurückwirft. Wie nämlich der Geschlechtstrieb die häufigste der Begierden, der Wunsch der Wünsche, die Koncentration alles unsers Wollens ist, und demnach die dem individuellen, mithin auf ein bestimmtes Individuum gerichteten Wunsche eines Jeden genau entsprechende Befriedigung desselben der Gipfel und die Krone seines Glückes, nämlich das letzte Ziel seiner natürlichen Bestrebungen ist, mit deren Erreichung ihm Alles erreicht und mit deren Verfehlung ihm Alles verfehlt scheint; — so finden wir, als physiologisches Korrelat hievon, im objektivirten Willen, also im menschlichen Organismus, das Sperma als die Sekretion der Sekretionen, die Quintessenz aller Säfte, das letzte Resultat aller organischen Funktionen, und haben hieran einen abermaligen Beleg dazu, dass der Leib nur die Objektität des Willens, d. h. der Wille selbst unter der Form der Vorstellung ist.

An die Erzeugung knüpft sich die Erhaltung der Brut und an den Geschlechtstrieb die Elternliebe; in welchen also sich das Gattungsleben fortsetzt. Demgemäss hat die Liebe des Thieres zu seiner Brut, gleich dem Geschlechtstriebe, eine Stärke, welche die der bloss auf das eigene Individuum gerichteten Bestrebungen weit übertrifft. Dies zeigt sich darin, dass selbst die sanftesten Thiere bereit sind, für ihre Brut auch den ungleichsten Kampf, auf Tod und Leben, zu übernehmen und, bei fast allen Thiergattungen, die Mut-

ter für die Beschützung der Jungen jeder Gefahr, ja in manchen Fällen sogar dem gewissen Tode entgegengeht. Beim Menschen wird diese instinktive Elternliebe durch die Vernunft, d. h. die Ueberlegung, geleitet und vermittelt, bisweilen aber auch gehemmt, welches, bei schlechten Charakteren, bis zur völligen Verleugnung derselben gehen kann: daher können wir ihre Wirkungen am reinsten bei den Thieren beobachten. An sich selbst ist sie jedoch im Menschen nicht weniger stark: auch hier sehen wir sie, in einzelnen Fällen, die Selbstliebe gänzlich überwinden und sogar bis zur Aufopferung des eigenen Lebens gehen. So z. B. berichten noch soeben die Zeitungen aus Frankreich, dass zu *Chahars*, im Departement du Lot, ein Vater sich das Leben genommen hat, damit sein Sohn, den das Loos zum Kriegsdienst getroffen hatte, der älteste einer Witwe und als solcher davon befreit seyn sollte. (Galignani's Messenger vom 22. Juni 1843.) Bei den Thieren jedoch, da sie keiner Ueberlegung fähig sind, zeigt die instinktive Mutterliebe (das Männchen ist sich seiner Vaterschaft meistens nicht bewusst) sich unvermittelt und unverfälscht, daher mit voller Deutlichkeit und in ihrer ganzen Stärke. Im Grunde ist sie der Ausdruck des Bewusstseyns im Thiere, dass sein wahres Wesen unmittelbarer in der Gattung, als im Individuo liegt, daher es nöthigenfalls sein Leben opfert, damit, in den Jungen, die Gattung erhalten werde. Also wird hier, wie auch im Geschlechtstriebe, der Wille zum Leben gewissermaassen transszendent, indem sein Bewusstseyn sich über das Individuum, welchem es inhärirt, hinaus, auf die Gattung erstreckt. Um diese zweite Aeusserung des Gattungslebens nicht bloss abstrakt auszusprechen, sondern sie dem Leser in ihrer Grösse und Wirklichkeit zu vergegenwärtigen, will ich von der überschwänglichen Stärke der instinktiven Mutterliebe einige Beispiele anführen.

Die Seeotter, wenn verfolgt, ergreift ihr Junges und taucht damit unter: wann sie, um zu athmen, wieder auftaucht, deckt sie dasselbe mit ihrem Leibe und empfängt, während es sich rettet, die Pfeile des Jä-

gers. — Einen jungen Wallfisch erlegt man bloss, um die Mutter herbeizulocken, welche zu ihm eilt und ihn selten verlässt, so lange er noch lebt, wenn sie auch von mehreren Harpunen getroffen wird. (Scoreby's Tagebuch einer Reise auf den Wallfischfang; aus dem Englischen von Kries, S. 196.) — An der Drei-Königs-Insel, bei Neuseeland, leben kolossale Phoken, See-Elephanten genannt (Phoca proboscidea). In geordneter Schaar um die Insel schwimmend nähren sie sich von Fischen, haben jedoch unter dem Wasser gewisse, uns unbekannte, grausame Feinde, von denen sie oft schwer verwundet werden: daher verlangt ihr gemeinsames Schwimmen eine eigene Taktik. Die Weibchen werfen auf dem Ufer: während sie dann säugen, welches sieben bis acht Wochen dauert, schliessen alle Männchen einen Kreis um sie, um zu verhindern, dass sie nicht, vom Hunger getrieben, in die See gehen, und wenn dies versucht wird, wehren sie es durch Beissen. So hungern sie alle mit einander sieben bis acht Wochen hindurch und werden sämmtlich sehr mager, bloss damit die Jungen nicht in See gehen, bevor sie im Stande sind, wohl zu schwimmen und die gehörige Taktik, welche ihnen dann durch Stossen und Beissen beigebracht wird, zu beobachten. (Freycinet, Voy. aux terres australes, 1826.) Hier zeigt sich auch, wie die Elternliebe, gleich jeder starken Bestrebung des Willens (siehe Kap. 19, 6), die Intelligenz steigert. — Wilde Enten, Grasmücken und viele andere Vögel fliegen, wann der Jäger sich dem Neste nähert, mit lautem Geschrei ihm vor die Füsse und flattern hin und her, als wären ihre Flügel gelähmt, um die Aufmerksamkeit von der Brut ab auf sich zu lenken. — Die Lerche sucht den Hund von ihrem Neste abzulocken, indem sie sich selbst preisgiebt. Eben so locken weibliche Hirsche und Rehe an, sie selbst zu jagen, damit ihre Jungen nicht angegriffen werden. — Schwalben sind in brennende Häuser geflogen, um ihre Jungen zu retten, oder mit ihnen unterzugehen. In Delfft liess sich, bei einer heftigen Feuersbrunst, ein Storch im Neste verbrennen, um seine zarten Jungen, die noch nicht fliegen konnten,

nicht zu verlassen. (Hadr. Junius, Descriptio Hollandiae.) Auerhahn und Waldschnepfe lassen sich brütend auf dem Neste fangen. Muscicapa tyrannus vertheidigt ihr Nest mit besonderem Muthe und setzt sich selbst gegen Adler zur Wehr. — Eine Ameise hat man quer durchgeschnitten, und sah die vordere Hälfte noch ihre Puppen in Sicherheit bringen. — Eine Hündin, der man die Jungen aus dem Leibe geschnitten hatte, kroch sterbend zu ihnen hin, liebkoste sie und fieng erst dann heftig zu winseln an, als man sie ihr nahm. (*Burdach*, Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 2 und 3.)

KAPITEL 43.

ERBLICHKEIT DER EIGENSCHAFTEN.

DASS, bei der Zeugung, die von den Eltern zusammengebrachten Keime nicht nur die Eigenthümlichkeiten der Gattung, sondern auch die der Individuen fortpflanzen, lehrt, hinsichtlich der leiblichen (objektiven, äussern) Eigenschaften, die alltäglichste Erfahrung, auch ist es von jeher anerkannt worden:

> Naturae sequitur semina quisque suae.
> *Catull.*

Ob dies nun ebenfalls von den geistigen (subjektiven, innern) Eigenschaften gelte, so dass auch diese sich von den Eltern auf die Kinder vererbten, ist eine schon öfter aufgeworfene und fast allgemein bejahte Frage. Schwieriger aber ist das Problem, ob sich hiebei sondern lasse, was dem Vater und was der Mutter angehört, welches also das geistige Erbtheil sei, das wir von jedem der Eltern überkommen. Beleuchten wir nun dieses Problem mit unserer Grunderkenntniss, dass der *Wille* das Wesen an sich, der Kern, das Radikale im Menschen; der *Intellekt* hingegen das Sekun-

däre, das Adventitium, das Accidenz jener Substanz sei, so werden wir, vor Befragung der Erfahrung, es wenigstens als wahrscheinlich annehmen, dass, bei der Zeugung, der Vater, als sexus potior und zeugendes Princip, die Basis, das Radikale des neuen Lebens, also den *Willen* verleihe, die Mutter aber, als sexus sequior und bloss empfangendes Princip, das Sekundäre, den *Intellekt*; dass also der Mensch sein Moralisches, seinen Charakter, seine Neigungen, sein Herz, vom Vater erbe, hingegen den Grad, die Beschaffenheit und Richtung seiner Intelligenz von der Mutter. Diese Annahme nun findet wirklich ihre Bestätigung in der Erfahrung; nur dass diese hier nicht durch ein physikalisches Experiment auf dem Tisch entschieden werden kann, sondern theils aus vieljähriger, sorgfältiger und feiner Beobachtung und theils aus der Geschichte hervorgeht.

Die eigene Erfahrung hat den Vorzug völliger Gewissheit und grösster Specialität, wodurch der Nachtheil, der ihr daraus erwächst, dass ihre Sphäre beschränkt und ihre Beispiele nicht allbekannt sind, überwogen wird. An sie zunächst weise ich daher einen Jeden. Zuvörderst betrachte er sich selbst, gestehe sich seine Neigungen und Leidenschaften, seine Charakterfehler und Schwächen, seine Laster, wie auch seine Vorzüge und Tugenden, wenn er deren hat, ein: dann aber denke er zurück an seinen Vater, und es wird nicht fehlen, dass er jene sämmtlichen Charakterzüge auch an ihm gewahr werde. Hingegen wird er die Mutter oft von einem ganz verschiedenen Charakter finden, und eine moralische Uebereinstimmung mit dieser wird höchst selten, nämlich nur durch den besondern Zufall der Gleichheit des Charakters beider Eltern, Statt finden. Er stelle diese Prüfung an z. B. in Hinsicht auf Jähzornigkeit, oder Geduld, Geiz, oder Verschwendung, Neigung zur Wollust, oder zur Völlerei, oder zum Spiel, Hartherzigkeit, oder Güte, Redlichkeit, oder Falschheit, Stolz, oder Leutseligkeit, Muth, oder Feigheit, Friedfertigkeit, oder Zanksucht, Versöhnlichkeit, oder Groll u. s. f. Danach stelle er die selbe Untersuchung an, an allen Denen, deren

Charakter und deren Eltern ihm genau bekannt geworden sind. Wenn er aufmerksam, mit richtigem Urtheil und aufrichtig verfährt, wird die Bestätigung unsers Satzes nicht ausbleiben. So z. B. wird er den, manchen Menschen eigenen, speciellen Hang zum Lügen in zwei Brüdern gleichmässig vorhanden finden; weil sie ihn vom Vater geerbt haben: dieserhalb ist auch die Komödie „Der Lügner und sein Sohn" psychologisch richtig. — Inzwischen sind hier zwei unvermeidliche Beschränkungen zu berücksichtigen, welche nur offenbare Ungerechtigkeit als Ausflüchte deuten könnte. Nämlich erstlich: pater semper incertus. Nur eine entschiedene körperliche Aehnlichkeit mit dem Vater beseitigt diese Beschränkung; hingegen ist eine oberflächliche hiezu nicht hinreichend: denn es giebt eine Nachwirkung früherer Befruchtung, vermöge welcher bisweilen die Kinder zweiter Ehe noch eine leichte Aehnlichkeit mit dem ersten Gatten haben, und die im Ehebruch erzeugten mit dem legitimen Vater. Noch deutlicher ist solche Nachwirkung bei Thieren beobachtet worden. Die zweite Beschränkung ist, dass im Sohn zwar der moralische Charakter des Vaters auftritt, jedoch unter der Modifikation, die er durch einen andern, oft sehr verschiedenen *Intelleht* (dem Erbtheil von der Mutter) erhalten hat, wodurch eine Korrektion der Beobachtung nöthig wird. Diese Modifikation kann, nach Maassgabe jenes Unterschiedes, bedeutend oder gering seyn, jedoch nie so gross, dass nicht auch unter ihr die Grundzüge des väterlichen Charakters noch immer kenntlich genug aufträten; etwan wie ein Mensch, der sich durch eine ganz fremdartige Kleidung, Perrücke und Bart entstellt hätte. Ist z. B., vermöge des Erbtheils von der Mutter, ein Mensch mit überwiegender Vernunft, also der Fähigkeit zum Nachdenken, zur Ueberlegung, ausgestattet; so werden durch diese seine vom Vater ererbten Leidenschaften theils gezügelt, theils versteckt werden, und demnach nur zu methodischer und planmässiger, oder heimlicher Aeusserung gelangen, woraus dann eine von der des Vaters, welcher etwan nur einen ganz beschränkten Kopf hatte, sehr

verschiedene Erscheinung hervorgehen wird: und eben so kann der umgekehrte Fall eintreten. — Die Neigungen und Leidenschaften der Mutter hingegen finden sich in den Kindern durchaus nicht wieder, oft sogar ihr Gegentheil.

Die historischen Beispiele haben vor denen des Privatlebens den Vorzug, allgemein bekannt zu seyn; wogegen sie freilich durch die Unsicherheit und häufige Verfälschung aller Ueberlieferung, zudem auch dadurch beeinträchtigt werden, dass sie in der Regel nur das öffentliche, nicht das Privatleben und demnach nur die Staatshandlungen, nicht die feineren Aeusserungen des Charakters enthalten. Inzwischen will ich die in Rede stehende Wahrheit durch einige historische Beispiele belegen, zu denen Die, welche aus der Geschichte ein Hauptstudium gemacht haben, ohne Zweifel noch eine viel grössere Anzahl eben so treffender werden hinzufügen können.

Bekanntlich brachte *P. Decius Mus*, mit heroischem Edelmuth, sein Leben dem Vaterlande zum Opfer, indem er, sich und die Feinde feierlich den unterirdischen Göttern weihend, mit verhülltem Haupte, in das Heer der Lateiner sprengte. Ungefähr vierzig Jahre später that sein Sohn, gleiches Namens, genau das Selbe, im Kriege gegen die Gallier (Liv., VIII, 6; X, 28.) Also ein rechter Beleg zu dem Horazischen: fortes creantur fortibus et bonis: — dessen Kehrseite Shakespeare liefert:

> Cowards father cowards, and base things sire base*).
> *Cymb., IV*, 2.

Die ältere römische Geschichte führt uns ganze Familien vor, deren Glieder, in zahlreicher Succession, sich durch hingebende Vaterlandsliebe und Tapferkeit auszeichnen: so die gens Fabia und die gens Fabricia. — Wiederum *Alexander der Grosse* war herrsch- und eroberungssüchtig, wie sein Vater *Philipp*. — Sehr beachtenswerth ist der Stammbaum des *Nero*, welchen *Suetonius* (c. 4 et 5), in moralischer Absicht, der

*) Memmen zeugen Memmen, und Niederträchtiges Niederträchtiges.

Schilderung dieses Ungeheuers voraussetzt. Es ist die gens Claudia, die er beschreibt, welche sechs Jahrhunderte hindurch in Rom geblüht und lauter thätige, aber übermüthige und grausame Männer hervorgebracht hat. Ihr ist Tiberius, Caligula und endlich Nero entsprossen. Schon in seinem Grossvater und noch stärker im Vater zeigen sich alle die entsetzlichen Eigenschaften, welche ihre völlige Entwickelung erst im Nero erhalten konnten, theils weil sein hoher Standplatz ihnen freiern Spielraum gestattete, theils weil er noch dazu die unvernünftige Mänade Agrippina zur Mutter hatte, welche ihm keinen Intellekt verleihen konnte, seine Leidenschaften zu zügeln. Ganz in unserm Sinn erzählt daher *Suetonius*, dass bei seiner Geburt praesagio fuit etiam Domitii, patris, vox, inter gratulationes amicorum, negantis, quidquam ex se et Agrippina, nisi detestabile et malo publico nasci potuisse. — Hingegen war *Kimon* der Sohn des *Miltiades*, und *Hannibal* des *Hamilkars*, und die *Scipionen* bilden eine ganze Familie von Helden und edlen Vertheidiger des Vaterlandes. — Aber des Papstes *Alexanders VI.* Sohn war sein scheussliches Ebenbild *Cäsar Borgia*. Der Sohn des berüchtigten Herzogs von Alba ist ein eben so grausamer und böser Mensch gewesen, wie sein Vater. — Der tückische, ungerechte, zumal durch die grausame Folterung und Hinrichtung der Tempelherren bekannte *Philipp IV.* von Frankreich hatte zur Tochter *Isabella*, Gemahlin *Eduards II.* von England, welche gegen diesen feindlich auftrat, ihn gefangen nahm und, nachdem er die Abdankungsakte unterschrieben hatte, ihn im Gefängniss, da der Versuch ihn durch Misshandlungen zu tödten erfolglos blieb, auf eine Weise umbringen liess, die zu schauderhaft ist, als dass ich sie wieder erzählen möchte. — Der blutdürstige Tyrann und defensor fidei *Heinrich VIII.* von England hatte zur Tochter erster Ehe die durch Bigotterie und Grausamkeit gleich ausgezeichnete Königin Maria, welche durch ihre zahlreichen Ketzerverbrennungen sich die Bezeichnung bloody Mary erworben hat. Seine Tochter zweiter Ehe, *Elisabeth*, hatte von ihrer Mutter, Anna Bul-

len, einen ausgezeichneten Verstand überkommen, welcher die Bigotterie nicht zuliess und den väterlichen Charakter in ihr zügelte, jedoch nicht aufhob; so dass er immer noch gelegentlich durchschimmerte und in dem grausamen Verfahren gegen die Maria von Schottland deutlich hervortrat. — *Van Geuns**) erzählt, nach Markus Donatus, von einem Schottischen Mädchen, deren Vater, als sie erst ein Jahr alt gewesen, als Strassenräuber und Menschenfresser verbrannt worden war: obwohl sie unter ganz andern Leuten aufwuchs, entwickelte sich, bei zunehmendem Alter, in ihr die selbe Gier nach Menschenfleisch, und bei deren Befriedigung ertappt, wurde sie lebendig begraben. — Im „Freimüthigen", vom 13. Juli 1821, lesen wir die Nachricht, dass im Departement de l'Aube die Polizei ein Mädchen verfolgt habe, weil sie zwei Kinder, die sie ins Findelhaus bringen sollte, gemordet hatte, um das wenige, den Kindern beigelegte Geld zu behalten. Endlich fand die Polizei das Mädchen, auf dem Wege nach Paris, bei Romilly ersäuft, und als ihr Mörder ergab sich ihr eigener Vater. — Endlich seien hier noch ein Paar Fälle aus der neueren Zeit erwähnt, welche demgemäss nur die Zeitungen zu Gewährsmännern haben. Im Oktober 1836 wurde in Ungarn ein Graf *Belecznai* zum Tode verurtheilt, weil er einen Beamten gemordet und seine eigenen Verwandten schwer verwundet hatte: sein älterer Bruder war früher als Vatermörder hingerichtet worden und sein Vater ebenfalls ein Mörder gewesen. (Frankfurter Postzeitung, den 26. Okt. 1836.) Ein Jahr später hat der jüngste Bruder jenes Grafen auf eben der Strasse, wo dieser den Beamten ermordet hatte, auf den Fiskalagenten seiner Güter ein Pistol abgeschossen, jedoch ihn verfehlt. (Frankfurter Journal, den 16. Sept. 1837.) In der Frankfurter Postzeitung vom 19. Nov. 1857 meldet ein Schreiben aus Paris die Verurtheilung eines sehr gefährlichen Strassenräubers *Lemaire* und seiner Gesellen zum Tode, und fügt hinzu: „Der verbrecherische Hang erscheint

*) Disputatio de corporum habitudine, animae, hujusque virium indice. Harderov. 1789. §. 9.

als erblich in seiner und seiner Genossen Familie, indem mehrere ihres Geschlechts auf dem Schaffot gestorben sind". — Die Annalen der Kriminalistik werden gewiss manche ähnliche Stammbäume aufzuweisen haben. — Vorzüglich erblich ist der Hang zum Selbstmord.

Sehen wir nun aber andererseits den vortrefflichen Mark Aurel den schlechten Kommodus zum Sohne haben; so macht uns Dies nicht irre; da wir wissen, dass die Diva Faustina eine uxor infamis war. Im Gegentheil, wir merken uns diesen Fall, um bei analogen einen analogen Grund zu vermuthen: z. B. dass Domitian der vollständige Bruder des Titus gewesen sei, glaube ich nimmermehr, sondern dass auch Vespasian ein betrogener Ehemann gewesen. —

Was nun den zweiten Theil desaufgestellten Grundsatzes, also die Erblichkeit des Intellekts von der Mutter, betrifft; so geniesst dieser einer viel allgemeineren Anerkennung als der erste, als welchem an sich selbst das liberum arbitrium indifferentiae, seiner gesonderten Auffassung aber die Einfachheit und Untheilbarkeit der Seele entgegensteht. Schon der alte und populäre Ausdruck „Mutterwitz" bezeugt die frühe Anerkennung dieser zweiten Wahrheit, welche auf der an kleinen, wie an grossen intellektuellen Vorzügen gemachten Erfahrung beruht, dass sie die Begabung Derjenigen sind, deren Mütter sich verhältnissmässig durch ihre Intelligenz auszeichneten. Dass hingegen die intellektuellen Eigenschaften des Vaters nicht auf den Sohn übergehen, beweisen sowohl die Väter als die Söhne der durch die eminentesten Fähigkeiten ausgezeichneten Männer, indem sie, in der Regel, ganz gewöhnliche Köpfe und ohne eine Spur der väterlichen Geistesgaben sind. Wenn nun aber gegen diese vielfach bestätigte Erfahrung ein Mal eine vereinzelte Ausnahme auftritt, wie z. B. *Pitt* und sein Vater Lord *Chatham* eine darbieten; so sind wir befugt, ja genöthigt, sie dem Zufall zuzuschreiben, obgleich derselbe, wegen der ungemeinen Seltenheit grosser Talente, gewiss zu den ausserordentlichsten

gehört. Hier gilt jedoch die Regel: es ist unwahrscheinlich, dass das Unwahrscheinliche *nie* geschehe. Zudem sind grosse Staatsmänner (wie schon Kap. 22 erwähnt) es eben so sehr durch die Eigenschaften ihres Charakters, also durch das väterliche Erbtheil, wie durch die Vorzüge ihres Kopfes. Hingegen von Künstlern, Dichtern und Philosophen, deren Leistungen allein es sind, die man dem eigentlichen *Genie* zuschreibt, ist mir kein jenem analoger Fall bekannt. Zwar war *Raphaels* Vater ein Maler, aber kein grosser; *Mozarts* Vater, wie auch sein Sohn, waren Musiker, jedoch nicht grosse. Wohl aber müssen wir es bewundern, dass das Schicksal, welches jenen beiden grössten Männern ihrer Fächer nur eine sehr kurze Lebensdauer bestimmt hatte, gleichsam zur Kompensation, dafür sorgte, dass sie, ohne den bei andern Genies meistens eintretenden Zeitverlust in der Jugend zu erleiden, schon von Kindheit auf, durch väterliches Beispiel und Unterweisung, die nöthige Anleitung in der Kunst, zu welcher sie ausschliesslich bestimmt waren, erhielten, indem es sie schon in ihrer Werkstätte geboren werden liess. Diese geheime und räthselhafte Macht, welche das individuelle Leben zu lenken scheint, ist mir der Gegenstand besonderer Betrachtungen gewesen, welche ich in dem Aufsatze „Ueber die scheinbare Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen“ (Parerga, Bd. 1) mitgeteilt habe. — Noch ist hier zu bemerken, dass es gewisse wissenschaftliche Beschäftigungen giebt, welche zwar gute, angeborene Fähigkeiten voraussetzen, jedoch nicht die eigentlich seltenen und überschwänglichen, während eifriges Bestreben, Fleiss, Geduld, frühzeitige Unterweisung, anhaltendes Studium und vielfache Uebung die Haupterfordernisse sind. Hieraus, und nicht aus der Erblichkeit des Intellekts vom Vater, ist es erklärlich, dass, da überall gern der Sohn den vom Vater gebahnten Weg betritt und fast alle Gewerbe in gewissen Familien erblich sind, auch in einigen Wissenschaften, welche vor Allem Fleiss und Beharrlichkeit erfordern, einzelne Familien eine Succession von verdienten Männern aufzuweisen haben:

dahin gehören die Scaliger, die Bernouillys, die Cassinis, die Herschel.

Für die wirkliche Erblichkeit des Intellekts von der Mutter würde die Zahl der Belege viel grösser seyn, als sie vorliegt, wenn nicht der Charakter und die Bestimmung des weiblichen Geschlechts es mit sich brächte, dass die Frauen von ihren Geistesfähigkeiten selten öffentliche Proben ablegen, daher solche nicht geschichtlich werden und zur Kunde der Nachwelt gelangen. Ueberdies können, wegen der durchweg schwächeren Beschaffenheit des weiblichen Geschlechts, diese Fähigkeiten selbst nie bei ihnen den Grad erreichen, bis zu welchem sie, unter günstigen Umständen, nachmals im Sohne gehen: in Hinsicht auf sie selbst aber haben wir ihre Leistungen in eben diesem Verhältniss höher anzuschlagen. Demgemäss nun bieten sich mir vor der Hand nur folgende Beispiele als Belege unserer Wahrheit dar. Joseph II. war Sohn der Maria Theresia. — *Cardanus* sagt im dritten Kapitel De vita propria: mater mea fuit memoria et ingenio pollens. — *J. J. Rousseau* sagt, im ersten Buche der Confessions: la beauté de ma mère, son esprit, ses talents, — elle en avait de trop brillans pour son état u. s. w., und bringt dann ein allerliebstes Couplet von ihr bei. — *D'Alembert* war der uneheliche Sohn der Claudine v. Tencin, einer Frau von überlegenem Geiste und Verfasserin mehrerer Romane und ähnlicher Schriften, welche zu ihrer Zeit grossen Beifall fanden und auch noch geniessbar seyn sollen. (Siehe ihre Biographie in den „Blättern für litterarische Unterhaltung", März 1845, Nr. 71—73.) — Dass *Büffons* Mutter eine ausgezeichnete Frau gewesen ist, bezeugt folgende Stelle aus dem Voyage à Montbar, par Hérault de Séchelles, welche Flourens beibringt, in seiner Histoire des travaux de Buffon, S. 288: Buffon avait ce principe qu'en général les enfants tenaient de leur mère leurs qualités intellectuelles et morales: et lorsqu'il l'avait développé dans la conversation, il en faisait sur-le-champ l'application à lui-même, en faisant un éloge pompeux de sa mère, qui avait en effet, beaucoup d'esprit, des connaissances étendues, et une tête

très bien organisée. Dass er die moralischen Eigenschaften mitnennt, ist ein Irrthum, den entweder der Berichterstatter begeht, oder der darauf beruht, dass seine Mutter zufällig den selben Charakter hatte, wie er und sein Vater. Das Gegentheil hievon bieten uns unzählige Fälle dar, wo Mutter und Sohn den entgegengesetzten Charakter haben: daher konnten, im Orest und Hamlet, die grössten Dramatiker Mutter und Sohn in feindlichem Widerstreit darstellen, wobei der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer des Vaters auftritt. Hingegen würde der umgekehrte Fall, dass der Sohn als moralischer Stellvertreter und Rächer der Mutter gegen seinen Vater aufträte, empörend und zugleich fast lächerlich seyn. Dies beruht darauf, dass zwischen Vater und Sohn wirkliche Identität des Wesens, welches der Wille ist, besteht, zwischen Mutter und Sohn aber blosse Identität des Intellekts, und selbst diese noch bedingter Weise. Zwischen Mutter und Sohn kann der grösste moralische Gegensatz bestehen, zwischen Vater und Sohn nur ein intellektueller. Auch von diesem Gesichtspunkt aus soll man die Nothwendigkeit des Salischen Gesetzes erkennen: das Weib kann den Stamm nicht fortführen. — *Hume*, in seiner kurzen Selbstbiographie, sagt: Our mother was a woman of singular merit*). Ueber *Kants* Mutter heisst es in der neuesten Biographie von *F. W. Schubert:* „Nach dem eigenen Urtheil ihres Sohnes war sie eine Frau von grossem natürlichen Verstande. Für die damalige Zeit, bei der so seltenen Gelegenheit zur Ausbildung der Mädchen, war sie vorzugsweise gut unterrichtet und sorgte auch späterhin durch sich selbst für ihre weitere Ausbildung fort. — — Auf Spaziergängen machte sie ihren Sohn auf allerlei Erscheinungen der Natur aufmerksam und versuchte sie durch die Macht Gottes zu erklären.“ — Welche ungemein verständige, geistreiche und überlegene Frau *Goethe's* Mutter gewesen, ist jetzt allbekannt. Wie viel ist nicht in der Litteratur von ihr geredet worden! von seinem Vater aber gar nicht: er selbst schildert ihn als einen Mann von untergeord-

*) Unsere Mutter war eine Frau von ausgezeichneten Vorzügen.

neten Fähigkeiten. — *Schillers* Mutter war für Poesie empfänglich und machte selbst Verse, von denen ein Bruchstück zu finden ist in seiner Biographie von *Schwab*. — *Bürger*, dieses ächte Dichtergenie, dem vielleicht die erste Stelle nach Goethen unter den Deutschen Dichtern gebürt, da, gegen seine Balladen gehalten, die Schillerschen kalt und gemacht erscheinen, hat über seine Eltern einen für uns bedeutsamen Bericht erstattet, welchen sein Freund und Arzt *Althof*, in seiner 1798 erschienenen Biographie, mit diesen Worten wiedergiebt: „Bürgers Vater war zwar mit mancherlei Kenntnissen, nach der damaligen Studierart, versehen, und dabei ein guter, ehrlicher Mann: aber er liebte eine ruhige Bequemlichkeit und seine Pfeife Tabak so sehr, dass er, wie mein Freund zu sagen pflegte, immer erst einen Anlauf nehmen musste, wenn er ein Mal ein Viertelstündchen auf den Unterricht seines Sohnes verwenden sollte. Seine Gattin war eine Frau von den ausserordentlichsten Geistesanlagen, die aber so wenig angebaut waren, dass sie kaum leserlich schreiben gelernt hatte. Bürger meinte, seine Mutter würde, bei gehöriger Kultur, die Berühmteste ihres Geschlechts geworden seyn; ob er gleich mehrmals eine starke Missbilligung verschiedener Züge ihres moralischen Charakters äusserte. Indessen glaubte er, von seiner Mutter einige Anlagen des Geistes, von seinem Vater aber eine Uebereinstimmung mit dessen moralischem Charakter geerbt zu haben.“ — *Walter Scotts* Mutter war eine Dichterin und stand mit den schönen Geistern ihrer Zeit in Verbindung, wie uns der Nekrolog W. Scotts im Englischen Globe, vom 24. Sept. 1832, berichtet. Dass Gedichte von ihr 1789 im Druck erschienen sind, finde ich in einem „Mutterwitz“ überschriebenen Aufsatz, in den von *Brockhaus* herausgegebenen „Blättern für litterarische Unterhaltung“, vom 4. Okt. 1841, welcher eine lange Liste geistreicher Mütter berühmter Männer liefert, aus der ich nur zwei entnehmen will: „*Bako's* Mutter war eine ausgezeichnete Sprachkennerin, schrieb und übersetzte mehrere Werke und bewies in jedem Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Ge-

schmack. — *Boerhave's* Mutter zeichnete sich durch medicinische Kenntnisse aus." — Andererseits hat uns für die Erblichkeit der Geistesschwäche von den Müttern einen starken Beleg *Haller* aufbewahrt, indem er anführt: E duabus patriciis sororibus, ob divitias maritos nactis, quum tamen fatuis essent proximae, novimus in nobilissimas gentes nunc a seculo retro ejus morbi manasse seminia, ut etiam in quarta generatione, quintave, omnium posterorum aliqui fatui supersint. (Elementa physiol., lib. XXIX, §. 8.) — Auch nach *Esquirol* vererbt der Wahnsinn sich häufiger von der Mutter, als vom Vater. Wenn er jedoch von diesem sich vererbt, schreibe ich es den Gemüthsanlagen zu, deren Wirkung ihn veranlasst.

Aus unserm Grundsatz scheint zu folgen, dass Söhne der selben Mutter gleiche Geisteskräfte haben und, wenn Einer hochbegabt wäre, auch der andere es seyn müsste. Mitunter ist es so: Beispiele sind die *Carracci*, Joseph und Michael *Haydn*, Bernhard und Andreas *Romberg*, Georg und Friedrich *Cuvier:* ich würde auch hinzusetzen, die Gebrüder *Schlegel;* wenn nicht der jüngere, Friedrich, durch den in seinem letzten Lebensviertel, im Verein mit Adam Müller getriebenen, schimpflichen Obskurantismus, sich der Ehre, neben seinem vortrefflichen, untadelhaften und so höchst ausgezeichneten Bruder, August Wilhelm, genannt zu werden, unwürdig gemacht hätte. Denn Obskurantismus ist eine Sünde, vielleicht nicht gegen den heiligen, doch gegen den menschlichen Geist, die man daher nie verzeihen, sondern Dem, der sich ihrer schuldig gemacht, Dies, unversöhnlich, stets und überall nachtragen und bei jeder Gelegenheit ihm Verachtung bezeugen soll, so lange er lebt, ja, noch nach dem Tode. — Aber eben so oft trifft die obige Folgerung nicht zu; wie denn z. B. Kants Bruder ein ganz gewöhnlicher Mann war. Um dies zu erklären, erinnere ich an das im 31. Kapitel über die physiologischen Bedingungen des Genies Gesagte. Nicht nur ein ausserordentlich entwickeltes, durchaus zweckmässig gebildetes Gehirn (der Antheil der Mutter) ist erfordert, sondern auch ein sehr energischer Herzschlag,

es zu animiren, d. h. subjektiv ein leidenschaftlicher Wille, ein lebhaftes Temperament: dies ist das Erbtheil vom Vater. Allein eben Dieses steht nur in dessen kräftigsten Jahren auf seiner Höhe, und noch schneller altert die Mutter. Demgemäss werden die hochbegabten Söhne, in der Regel, die ältesten, bei voller Kraft beider Eltern gezeugten seyn: so war auch Kants Bruder elf Jahre jünger als er. Sogar von zwei ausgezeichneten Brüdern wird, in der Regel, der ältere der vorzüglichere seyn. Aber nicht nur das Alter, sondern jede vorübergehende Ebbe der Lebenskraft, oder sonstige Gesundheitsstörung, in den Eltern, zur Zeit der Zeugung, vermag den Antheil des Einen oder des Andern zu verkümmern und die eben daher so überaus seltene Erscheinung eines eminenten Talents zu hintertreiben. — Beiläufig gesagt, ist das Wegfallen aller soeben berührten Unterschiede bei Zwillingen die Ursache der Quasi-Identität ihres Wesens.

Wenn einzelne Fälle sich finden sollten, wo ein hochbegabter Sohn keine geistig ausgezeichnete Mutter gehabt hätte; so liesse Dies sich daraus erklären, dass diese Mutter selbst einen phlegmatischen Vater gehabt hätte, weshalb ihr ungewöhnlich entwickeltes Gehirn nicht durch die entsprechende Energie des Blutumlaufs gehörig excitirt gewesen wäre; — ein Erforderniss, welches ich oben, Kapitel 31, erörtert habe. Nichtsdestoweniger hätte ihr höchst vollkommenes Nerven- und Cerebralsystem sich auf den Sohn vererbt, bei welchem nun aber ein lebhafter und leidenschaftlicher Vater, von energischem Herzschlag, hinzugekommen wäre, wodurch dann erst hier die andere somatische Bedingung grosser Geisteskraft eingetreten sei. Vielleicht ist dies *Byrons* Fall gewesen; da wir die geistigen Vorzüge seiner Mutter nirgends erwähnt finden. — Die selbe Erklärung ist auch auf den Fall anzuwenden, dass die durch Geistesgaben ausgezeichnete Mutter eines genialen Sohnes selbst keine geistreiche Mutter gehabt hätte; indem der Vater dieser ein Phlegmatikus gewesen.

Das Disharmonische, Ungleiche, Schwankende im

Charakter der meisten Menschen möchte vielleicht daraus abzuleiten seyn, dass das Individuum keinen einfachen Ursprung hat, sondern den Willen vom Vater, den Intellekt von der Mutter überkommt. Je heterogener, unangemessener zu einander beide Eltern waren, desto grösser wird jene Disharmonie, jener innere Zwiespalt seyn. Während Einige durch ihr Herz, Andere durch ihren Kopf excelliren, giebt es noch Andere, deren Vorzug bloss in einer gewissen Harmonie und Einheit des ganzen Wesens liegt, welche daraus entsteht, dass bei ihnen Herz und Kopf einander so überaus angemessen sind, dass sie sich wechselseitig unterstützen und hervorheben; welches vermuthen lässt, dass ihre Eltern eine besondere Angemessenheit und Uebereinstimmung zu einander hatten.

Das Physiologische der dargelegten Theorie betreffend, will ich nur anführen, dass *Burdach*, welcher irrig annimmt, die selbe psychische Eigenschaft könne bald vom Vater, bald von der Mutter vererbt werden, dennoch (Physiologie als Erfahrungswissenschaft, Bd. 1, §. 306) hinzusetzt: „Im Ganzen genommen, hat das Männliche mehr Einfluss auf Bestimmung des irritabeln Lebens, das Weibliche hingegen mehr auf die Sensibilität." — Auch gehört hieher, was *Linné* sagt, im Systema naturae, Tom. I, p. 8: Mater prolifera promit, ante generationem, vivum compendium *medullare* novi animalis suique simillimi, carinam Malpighianam dictum, tanquam plumulam vegetabilium: hoc ex genitura *Cor* adsociat ramificandum in corpus. Punctum enim saliens ovi incubantis avis ostendit primum cor micans, cerebrumque cum medulla: corculum hoc, cessans a frigore, excitatur calido halitu, premitque bulla aërea, sensim dilatata, liquores, secundum canales fluxiles. Punctum vitalitatis itaque in viventibus est tanquam a prima creatione continuata medullaris vitae ramificatio, cum ovum sit *gemma medullaris matris* a primordio viva, licet non sua ante proprium *cor paternum*.

Wenn wir nun die hier gewonnene Ueberzeugung von der Erblichkeit des Charakters vom Vater und

des Intellekts von der Mutter in Verbindung setzen mit unserer frühern Betrachtung des weiten Abstandes, den die Natur, in moralischer, wie in intellektueller Hinsicht, zwischen Mensch und Mensch gesetzt hat, wie auch mit unserer Erkenntniss der völligen Unveränderlichkeit sowohl des Charakters, als der Geistesfähigkeiten; so werden wir zu der Ansicht hingeleitet, dass eine wirkliche und gründliche Veredelung des Menschengeschlechts, nicht sowohl von Aussen als von Innen, also nicht sowohl durch Lehre und Bildung, als vielmehr auf dem Wege der Generation zu erlangen sein möchte. Schon Plato hat so etwas im Sinne gehabt, als er, im fünften Buche seiner Republik, den wunderlichen Plan zur Vermehrung und Veredelung seiner Kriegerkaste darlegte. Könnte man alle Schurken kastriren und alle dummen Gänse ins Kloster stecken, den Leuten von edelem Charakter ein ganzes Harem beigeben, und allen Mädchen von Geist und Verstand Männer, und zwar ganze Männer verschaffen; so würde bald eine Generation erstehen, die ein mehr als Perikleisches Zeitalter darstellte. — Ohne jedoch auf solche Utopische Pläne einzugehen, liesse sich in Erwägung nehmen, dass wenn, wie es, irre ich mich nicht, bei einigen alten Völkern wirklich gewesen ist, nach der Todesstrafe die Kastration als die schwerste Strafe bestände, ganze Stammbäume von Schurken der Welt erlassen seyn würden; um so gewisser, als bekanntlich die meisten Verbrechen schon in dem Alter zwischen zwanzig und dreissig Jahren begangen werden. Imgleichen liesse sich überlegen, ob es nicht, in Betracht der Folgen, erspriesslicher seyn würde, die bei gewissen Gelegenheiten auszutheilenden öffentlichen Aussteuern nicht, wie jetzt üblich, den angeblich tugendhaftesten, sondern den verständigsten und geistreichsten Mädchen zuzuerkennen; zumal da über die Tugend das Urtheil gar schwierig ist: denn nur Gott, sagt man, sieht die Herzen; die Gelegenheiten, einen edlen Charakter an den Tag zu legen, sind selten und dem Zufall anheimgestellt; zudem hat die Tugend manches Mädchens eine kräftige Stütze an der Hässlichkeit desselben: hingegen über den Verstand

können Die, welche selbst damit begabt sind, nach einiger Prüfung, mit vieler Sicherheit urtheilen. — Eine andere praktische Anwendung ist folgende. In vielen Ländern, auch im südlichen Deutschland, herrscht die schlimme Sitte, dass Weiber Lasten, und oft sehr beträchtliche, auf dem Kopfe tragen. Dies muss nachtheilig auf das Gehirn wirken; wodurch dasselbe, beim weiblichen Geschlechte im Volke, sich allmälig deteriorirt, und da von ihm das männliche das seinige empfängt, das ganze Volk immer dümmer wird; welches bei vielen gar nicht nöthig ist. Durch Abstellung dieser Sitte würde man demnach das Quantum der Intelligenz im Ganzen des Volkes vermehren; welches zuverlässig die grösste Vermehrung des Nationalreichthums wäre.

Wenn wir aber jetzt, dergleichen praktische Anwendungen Andern überlassend, auf unsern eigenthümlichen, also den ethisch-metaphysischen Standpunkt zurückkehren; so wird sich uns, indem wir den Inhalt des 41. Kapitels mit dem des gegenwärtigen verbinden, folgendes Ergebniss darstellen, welches, bei aller seiner Transscendenz, doch eine unmittelbare, empirische Stütze hat. — Es ist der selbe Charakter, also der selbe individuell bestimmte Wille, welcher in allen Descendenten eines Stammes, vom Ahnherrn bis zum gegenwärtigen Stammhalter, lebt. Allein in jedem derselben ist ihm ein anderer Intellekt, also ein anderer Grad und eine andere Weise der Erkenntniss beigegeben. Dadurch nun stellt sich ihm, in jedem derselben, das Leben von einer andern Seite und in einem verschiedenen Lichte dar: er erhält eine neue Grundansicht davon, eine neue Belehrung. Zwar kann, da der Intellekt mit dem Individuo erlischt, jener Wille nicht die Einsicht des einen Lebenslaufes durch die des andern unmittelbar ergänzen. Allein in der Folge jeder neuen Grundansicht des Lebens, wie nur eine erneuete Persönlichkeit sie ihm verleihen kann, erhält sein Wollen selbst eine andere Richtung, erfährt also eine Modifikation dadurch, und was die Hauptsache ist, er hat, auf dieselbe, von Neuem das Leben zu bejahen, oder zu ver-

neinen. Solchermaassen wird die, aus der Nothwendigkeit zweier Geschlechter zur Zeugung entspringende Naturanstalt der immer wechselnden Verbindung eines Willens mit einem Intellekt zur Basis einer Heilsordnung. Denn vermöge derselben kehrt das Leben dem Willen (dessen Abbild und Spiegel es ist) unaufhörlich neue Seiten zu, dreht sich gleichsam ohne Unterlass vor seinem Blicke herum, lässt andere und immer andere Anschauungsweisen sich an ihm versuchen, damit er, auf jede derselben, sich zur Bejahung oder Verneinung entscheide, welche beide ihm beständig offen stehen; nur dass, wenn Ein Mal die Verneinung ergriffen wird, das ganze Phänomen für ihn, mit dem Tode, aufhört. Weil nun hienach dem selben Willen gerade die beständige Erneuerung und völlige Veränderung des Intellekts, als eine neue Weltansicht verleihend, den Weg des Heils offen hält, der Intellekt aber von der Mutter kommt; so möchte hier der tiefe Grund liegen, aus welchem alle Völker (mit sehr wenigen, ja schwankenden Ausnahmen) die Geschwisterehe verabscheuen und verbieten, ja sogar eine Geschlechtsliebe zwischen Geschwistern gar nicht entsteht, es sei denn in höchst seltenen, auf einer naturwidrigen Perversität der Triebe, wo nicht auf der Unächtheit des Einen von ihnen, heruhenden Ausnahmen. Denn aus einer Geschwisterehe könnte nichts Anderes hervorgehen, als stets nur der selbe Wille mit dem selben Intellekt, wie beide schon vereint in beiden Eltern existiren, also die hoffnungslose Wiederholung der schon vorhandenen Erscheinung.

Wenn wir aber nun, im Einzelnen und in der Nähe, die unglaublich grosse und doch so augenfällige Verschiedenheit der Charaktere ins Auge fassen, den Einen so gut und menschenfreundlich, den Andern so boshaft, ja, grausam vorfinden, wieder Einen gerecht, redlich und aufrichtig, einen Andern voller Falsch, als einen Schleicher, Betrüger, Verräther, inkorrigibeln Schurken erblicken; da eröffnet sich uns ein Abgrund der Betrachtung, indem wir, über den Ursprung einer solchen Verschiedenheit nachsinnend,

vergeblich brüten. Hindu und Buddhaisten lösen das Problem dadurch, dass sie sagen: „es ist die Folge der Thaten des vorhergegangenen Lebenslaufes“. Diese Lösung ist zwar die älteste, auch die fasslichste und von den Weisesten der Menschheit ausgegangen: sie schiebt jedoch nur die Frage weiter zurück. Eine befriedigendere wird dennoch schwerlich gefunden werden. Vom Standpunkt meiner ganzen Lehre aus bleibt mir zu sagen übrig, dass hier, wo der Wille als Ding an sich zur Sprache kommt, der Satz vom Grunde, als blosse Form der Erscheinung, keine Anwendung mehr findet, mit ihm aber alles Warum und Woher wegfällt. Die absolute Freiheit besteht eben darin, dass Etwas dem Satz vom Grunde, als dem Prinzip aller Nothwendigkeit, gar nicht unterworfen ist: eine solche kommt daher nur dem Dinge an sich zu, dieses ist aber gerade der Wille. Er ist demnach in seiner Erscheinung, mithin im Operari, der Notwendigkeit unterworfen: im Esse aber, wo er sich als Ding an sich entschieden hat, ist er *frei*. Sobald wir daher, wie hier geschieht, an dieses kommen, hört alle Erklärung mittelst Gründen und Folgen auf, und uns bleibt nichts übrig, als zu sagen: hier äussert sich die wahre Freiheit des Willens, die ihm zukommt, sofern er das Ding an sich ist, welches aber eben als solches grundlos ist, d. h. kein Warum kennt. Eben dadurch aber hört für uns hier alles Verständniss auf; weil all unser Verstehn auf dem Satz vom Grunde beruht, indem es in der blossen Anwendung desselben besteht.

KAPITEL 44.

METAPHYSIK DER GESCHLECHTSLIEBE.

Ihr Weisen, hoch und tief gelahrt,
Die ihr's ersinnt und wisst,
Wie, wo und wann sich Alles paart?
Warum sich's liebt und küsst?
Ihr hohen Weisen sagt mir's an!
Ergrübelt, was mir da,
Ergrübelt mir, wo, wie und wann,
Warum mir so geschah?

Bürger.

DIESES Kapitel ist das letzte von vieren, deren mannigfaltige, gegenseitige Beziehungen zu einander, vermöge welcher sie gewissermaassen ein untergeordnetes Ganzes bilden, der aufmerksame Leser erkennen wird, ohne dass ich nöthig hätte, durch Berufungen und Zurückweisungen meinen Vortrag zu unterbrechen.

Die Dichter ist man gewohnt hauptsächlich mit der Schilderung der Geschlechtsliebe beschäftigt zu sehen. Diese ist in der Regel das Hauptthema aller dramatischen Werke, der tragischen, wie der komischen, der romantischen wie der klassischen, der Indischen, wie der Europäischen: nicht weniger ist sie der Stoff des bei Weitem grössten Theils der lyrischen Poesie, und ebenfalls der epischen; zumal wenn wir dieser die hohen Stösse von Romanen beizählen wollen, welche, in allen civilisirten Ländern Europas, jedes Jahr so regelmässig wie die Früchte des Bodens erzeugt, schon seit Jahrhunderten. Alle diese Werke sind, ihrem Hauptinhalte nach, nichts Anderes, als vielseitige, kurze oder ausführliche Beschreibungen der in Rede stehenden Leidenschaft. Auch haben die gelungensten Schilderungen derselben, wie z. B. Romeo und Julie, die neue Heloise, der Werther, unsterblichen Ruhm erlangt. Wenn dennoch *Rochefoucauld* meint, es sei mit der leidenschaftlichen Liebe wie mit den Gespenstern, Alle redeten davon, aber

Keiner hätte sie gesehen; und ebenfalls *Lichtenberg* in seinem Aufsatze „Ueber die Macht der Liebe" die Wirklichkeit und Naturgemässheit jener Leidenschaft bestreitet und ableugnet; so ist dies ein grosser Irrthum. Denn es ist unmöglich, dass ein der menschlichen Natur Fremdes und ihr Widersprechendes, also eine bloss aus der Luft gegriffene Fratze, zu allen Zeiten vom Dichtergenie unermüdlich dargestellt und von der Menschheit mit unveränderter Theilnahme aufgenommen werden könne; da ohne Wahrheit kein Kunstschönes seyn kann:

> Rien n'est beau que le vrai; le vrai seul est aimable.
> *Boil.*

Allerdings aber bestätigt es auch die Erfahrung, wenn gleich nicht die alltägliche, dass Das, was in der Regel nur als eine lebhafte, jedoch noch bezwingbare Neigung vorkommt, unter gewissen Umständen anwachsen kann zu einer Leidenschaft, die an Heftigkeit jede andere übertrifft, und dann alle Rücksichten beseitigt, alle Hindernisse mit unglaublicher Kraft und Ausdauer überwindet, so dass für ihre Befriedigung unbedenklich das Leben gewagt, ja, wenn solche schlechterdings versagt bleibt, in den Kauf gegeben wird. Die Werther und Jacopo Ortis existiren nicht bloss im Romane; sondern jedes Jahr hat deren in Europa wenigstens ein halbes Dutzend aufzuweisen: sed ignotis perierunt mortibus illi: denn ihre Leiden finden keinen andern Chronisten, als den Schreiber amtlicher Protokolle, oder den Berichterstatter der Zeitungen. Doch werden die Leser der polizeigerichtlichen Aufnahmen in Englischen und Französichen Tagesblättern die Richtigkeit meiner Angabe bezeugen. Noch grösser aber ist die Zahl Derer, welche die selbe Leidenschaft ins Irrenhaus bringt. Endlich hat jedes Jahr auch einen und den andern Fall von gemeinschaftlichem Selbstmord eines liebenden, aber durch äussere Umstände verhinderten Paares aufzuweisen; wobei mir inzwischen unerklärlich bleibt, wie Die, welche, gegenseitiger Liebe gewiss, im Genusse dieser die höchste Säligkeit zu

finden erwarten, nicht lieber durch die äussersten Schritte sich allen Verhältnissen entziehen und jedes Ungemach erdulden, als dass sie mit dem Leben ein Glück aufgeben, über welches hinaus ihnen kein grösseres denkbar ist. — Was aber die niedern Grade und die blossen Anflüge jener Leidenschaft anlangt, so hat Jeder sie täglich vor Augen und, so lange er nicht alt ist, meistens auch im Herzen.

Also kann man, nach dem hier in Erinnerung Gebrachten, weder an der Realität, noch an der Wichtigkeit der Sache zweifeln, und sollte daher, statt sich zu wundern, dass auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter ein Mal zu dem seinigen macht, sich darüber wundern, dass eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben hat, ist *Plato*, besonders im „Gastmahl" und im „Phädrus": was er jedoch darüber vorbringt, hält sich im Gebiete der Mythen, Fabeln und Scherze, betrifft auch grösstentheils nur die Griechische Knabenliebe. Das Wenige, was *Rousseau* im Discours sur l'inégalité (S. 96, ed. Bip.) über unser Thema sagt, ist falsch und ungenügend. *Kants* Erörterung des Gegenstandes, im dritten Abschnitt der Abhandlung „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen" (S. 435 fg. der Rosenkranzischen Ausgabe), ist sehr oberflächlich und ohne Sachkenntniss, daher zum Theil auch unrichtig. Endlich *Platner's* Behandlung der Sache in seiner Anthropologie, §§. 1347 fg., wird Jeder platt und seicht finden. Hingegen verdient Spinoza's Definition, wegen ihrer überschwänglichen Naivetät, zur Aufheiterung angeführt zu werden: Amor est titillatio, concomitante idea causae externae (Eth., IV, prop. 44, dem.). Vorgänger habe ich demnach weder zu benutzen, noch zu widerlegen: die Sache hat sich mir objektiv aufgedrungen und ist von selbst in den Zusammenhang meiner Weltbetrachtung getreten. — Den wenigten Beifall habe ich übrigens von Denen zu hoffen, wel-

che gerade selbst von dieser Leidenschaft beherrscht sind, und demnach in den sublimsten und ätherischesten Bildern ihre überschwänglichen Gefühle auszudrücken suchen: ihnen wird meine Ansicht zu physisch, zu materiell erscheinen; so metaphysisch, ja transscendent, sie auch im Grunde ist. Mögen sie vorläufig erwägen, dass der Gegenstand, welcher sie heute zu Madrigalen und Sonetten begeistert, wenn er 18 Jahre früher geboren wäre, ihnen kaum einen Blick abgewonnen hätte.

Denn alle Verliebtheit, wie ätherisch sie sich auch geberden mag, wurzelt allein im Geschlechtstriebe, ja, ist durchaus nur ein näher bestimmter, specialisirter, wohl gar im strengsten Sinn individualisirter Geschlechtstrieb. Wenn man nun, dieses fest haltend, die wichtige Rolle betrachtet, welche die Geschlechtsliebe in allen ihren Abstufungen und Nüancen, nicht bloss in Schauspielen und Romanen, sondern auch in der wirklichen Welt spielt, wo sie, nächst der Liebe zum Leben, sich als die stärkste und thätigste aller Triebfedern erweist, die Hälfte der Kräfte und Gedanken des jüngeren Theiles der Menschheit fortwährend in Anspruch nimmt, das letzte Ziel fast jedes menschlichen Bestrebens ist, auf die wichtigsten Angelegenheiten nachtheiligen Einfluss erlangt, die ernsthaftesten Beschäftigungen zu jeder Stunde unterbricht, bisweilen selbst die grössten Köpfe auf eine Weile in Verwirrung setzt, sich nicht scheut, zwischen die Verhandlungen der Staatsmänner und die Forschungen der Gelehrten, störend, mit ihrem Plunder einzutreten, ihre Liebesbriefchen und Haarlöckchen sogar in ministerielle Portefeuilles und philosophische Manuscripte einzuschieben versteht, nicht minder täglich die verworrensten und schlimmsten Händel anzettelt, die werthvollsten Verhältnisse auflöst, die festesten Bande zerreisst, bisweilen Leben, oder Gesundheit, bisweilen Reichthum, Rang und Glück zu ihrem Opfer nimmt, ja, den sonst Redlichen gewissenlos, den bisher Treuen zum Verräther macht, demnach im Ganzen auftritt als ein feindsäliger Dämon, der Alles zu verkehren, zu verwirren und um-

zuwerfen bemüht ist; — da wird man veranlasst auszurufen: Wozu der Lerm? Wozu das Drängen, Toben, die Angst und die Noth? Es handelt sich ja bloss darum, dass jeder Hans seine Grethe*) finde: weshalb sollte eine solche Kleinigkeit eine so wichtige Rolle spielen und unaufhörlich Störung und Verwirrung in das wohlgeregelte Menschenleben bringen? — Aber dem ernsten Forscher enthüllt allmälig der Geist der Wahrheit die Antwort: Es ist keine Kleinigkeit, warum es sich hier handelt; vielmehr ist die Wichtigkeit der Sache dem Ernst und Eifer des Treibens vollkommen angemessen. Der Endzweck aller Liebeshändel, sie mögen auf dem Sockus, oder dem Kothurn gespielt werden, ist wirklich wichtiger, als alle andern Zwecke im Menschenleben, und daher des tiefen Ernstes, womit Jeder ihn verfolgt, völlig werth. Das nämlich, was dadurch entschieden wird, ist nichts Geringeres, als *die Zusammensetzung der nächsten Generation.* Die dramatis personae, welche auftreten werden, wann wir abgetreten sind, werden hier, ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit nach, bestimmt, durch diese so frivolen Liebeshändel. Wie das Seyn, die Existentia, jener künftigen Personen durch unsern Geschlechtstrieb überhaupt, so ist das Wesen, die Essentia derselben durch die individuelle Auswahl bei seiner Befriedigung, d. i. die Geschlechtsliebe, durchweg bedingt, und wird dadurch, in jeder Rücksicht, unwiderruflich festgestellt. Dies ist der Schlüssel des Problems: wir werden ihn, bei der Anwendung, genauer kennen lernen, wann wir die Grade der Verliebtheit, von der flüchtigsten Neigung bis zur heftigsten Leidenschaft, durchgehen, wobei wir erkennen werden, dass die Verschiedenheit derselben aus dem Grunde der Individualisation der Wahl entspringt.

Die sämmtlichen *Liebeshändel* der gegenwärtigen Generation zusammengenommen sind demnach des ganzen Menschengeschlechts ernstliche meditatio com-

*) Ich habe mich hier nicht eigentlich ausdrücken dürfen: der geneigte Leser hat daher die Phrase in eine Aristophanische Sprache zu übersetzen.

positionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes. Diese hohe Wichtigkeit der Angelegenheit, als in welcher es sich nicht, wie in allen übrigen, um *individuelles* Wohl und Wehe, sondern um das Daseyn und die specielle Beschaffenheit des Menschengeschlechts in künftigen Zeiten handelt und daher der Wille des Einzelnen in erhöhter Potenz, als Wille der Gattung, auftritt, diese ist es, worauf das Pathetische und Erhabene der Liebesangelegenheiten, das Transscendente ihrer Entzückungen und Schmerzen beruht, welches in zahllosen Beispielen darzustellen die Dichter seit Jahrtausenden nicht müde werden; weil kein Thema es an Interesse diesem gleich thun kann, als welches, indem es das Wohl und Wehe der *Gattung* betrifft, zu allen übrigen, die nur das Wohl der Einzelnen betreffen, sich verhält wie Körper zu Fläche. Daher eben ist es so schwer, einem Drama ohne Liebeshändel Interesse zu ertheilen und wird andererseits, selbst durch den täglichen Gebrauch, dies Thema niemals abgenutzt.

Was im individuellen Bewusstseyn sich kund giebt als Geschlechtstrieb überhaupt und ohne die Richtung auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts, das ist an sich selbst und ausser der Erscheinung der Wille zum Leben schlechthin. Was aber im Bewusstseyn erscheint als auf ein bestimmtes Individuum gerichteter Geschlechtstrieb, das ist an sich selbst der Wille, als ein genau bestimmtes Individuum zu leben. In diesem Falle nun weiss der Geschlechtstrieb, obwohl an sich ein subjektives Bedürfniss, sehr geschickt die Maske einer objektiven Bewunderung anzunehmen und so das Bewusstseyn zu täuschen: denn die Natur bedarf dieses Stratagems zu ihren Zwecken. Dass es aber, so objektiv und von erhabenem Anstrich jene Bewunderung auch erscheinen mag, bei jedem Verliebtseyn doch allein abgesehen ist auf die Erzeugung eines Individuums von bestimmter Beschaffenheit, wird zunächst dadurch bestätigt, dass nicht etwan die Gegenliebe, sondern der Besitz, d. h. der physische Genuss, das Wesentliche

ist. Die Gewissheit jener kann daher über den Mangel dieses keineswegs trösten: vielmehr hat in solcher Lage schon Mancher sich erschossen. Hingegen nehmen stark Verliebte, wenn sie keine Gegenliebe erlangen können, mit dem Besitz, d. i. dem physischen Genuss, vorlieb. Dies belegen alle gezwungenen Heirathen, imgleichen die so oft, ihrer Abneigung zum Trotz, mit grossen Geschenken, oder sonstigen Opfern, erkaufte Gunst eines Weibes, ja auch die Fälle der Nothzucht. Dass dieses bestimmte Kind erzeugt werde, ist der wahre, wenngleich den Theilnehmern unbewusste Zweck des ganzen Liebesromans: die Art und Weise, wie er erreicht wird, ist Nebensache. — Wie laut auch hier die hohen und empfindsamen, zumal aber die verliebten Seelen aufschreien mögen, über den derben Realismus meiner Ansicht; so sind sie doch im Irrthum. Denn, ist nicht die genaue Bestimmung der Individualitäten der nächsten Generation ein viel höherer und würdigerer Zweck, als jene ihre überschwänglichen Gefühle und übersinnlichen Seifenblasen? Ja, kann es unter irdischen Zwecken, einen wichtigeren und grösseren geben? Er allein entspricht der Tiefe, mit welcher die leidenschaftliche Liebe gefühlt wird, dem Ernst, mit welchem sie auftritt, und der Wichtigkeit, die sie sogar den Kleinigkeiten ihres Bereiches und ihres Anlasses beilegt. Nur sofern man *diesen* Zweck als den wahren unterlegt, erscheinen die Weitläuftigkeiten, die endlosen Bemühungen und Plagen zur Erlangung des geliebten Gegenstandes, der Sache angemessen. Denn die künftige Generation, in ihrer ganzen individuellen Bestimmtheit, ist es, die sich mittelst jenes Treibens und Mühens ins Daseyn drängt. Ja, sie selbst regt sich schon in der so umsichtigen, bestimmten und eigensinnigen Auswahl zur Befriedigung des Geschlechtstriebes, die man Liebe nennt. Die wachsende Zuneigung zweier Liebenden ist eigentlich schon der Lebenswille des neuen Individuums, welches sie zeugen können und möchten; ja, schon im Zusammentreffen ihrer sehnsuchtsvollen Blicke entzündet sich sein neues Leben, und giebt sich kund als eine künftig harmonische,

wohl zusammengesetzte Individualität. Sie fühlen die Sehnsucht nach einer wirklichen Vereinigung und Verschmelzung zu einem einzigen Wesen, um alsdann nur noch als dieses fortzuleben; und diese erhält ihre Erfüllung in dem von ihnen Erzeugten, als in welchem die sich vererbenden Eigenschaften Beider, zu Einem Wesen verschmolzen und vereinigt, fortleben. Umgekehrt, ist die gegenseitige, entschiedene und beharrliche Abneigung zwischen einem Mann und einem Mädchen die Anzeige, dass was sie zeugen könnten nur ein übel organisirtes, in sich disharmonisches, unglückliches Wesen seyn würde. Deshalb liegt ein tiefer Sinn darin, dass Calderon die entsetzliche Semiramis zwar die Tochter der Luft benennt, sie jedoch als die Tochter der Nothzucht, auf welche der Gattenmord folgte, einführt.

Was nun aber zuletzt zwei Individuen verschiedenen Geschlechts mit solcher Gewalt ausschliesslich zu einander zieht, ist der in der ganzen Gattung sich darstellende Wille zum Leben, der hier eine seinen Zwecken entsprechende Objektivation seines Wesens anticipirt in dem Individuo, welches jene Beiden zeugen können. Dieses nämlich wird vom Vater den Willen, oder Charakter, von der Mutter den Intellekt haben, die Korporisation von Beiden: jedoch wird meistes die Gestalt sich mehr nach dem Vater, die Grösse mehr nach der Mutter richten, — dem Gesetze gemäss, welches in den Bastarderzeugungen der Thiere an den Tag tritt und hauptsächlich darauf beruht, dass die Grösse des Fötus sich nach der Grösse des Uterus richten muss. So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschliesslich eigenthümliche Individualität eines jeden Menschen ist; so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden; — ja, im tiefsten Grunde ist Beides Eines und dasselbe: die Erstere ist explicite was die Letztere implicite war. Als die allererste Entstehung eines neuen Individuums und das wahre punctum saliens seines Lebens ist wirklich der Augenblick zu betrachten, da die Eltern anfangen einander zu lieben, — to fancy each other

nennt es ein sehr treffender Englischer Ausdruck, — und, wie gesagt, im Begegnen und Heften ihrer sehnsüchtigen Blicke entsteht der erste Keim des neuen Wesens, der freilich, wie alle Keime, meistens zertreten wird. Dies neue Individuum ist gewissermassen eine neue (Platonische) Idee: wie nun alle Ideen mit der grössten Heftigkeit in die Erscheinung zu treten streben, mit Gier die Materie hiezu ergreifend, welche das Gesetz der Kausalität unter sie alle austeilt; so strebt eben auch diese besondere Idee einer menschlichen Individualität mit der grössten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung. Diese Gier und Heftigkeit eben ist die Leidenschaft der beiden künftigen Eltern zu einander. Sie hat unzählige Grade, deren beide Extreme man immerhin als Αφροδιτν πανδημος und ουρανια bezeichnen mag: — dem Wesen nach ist sie jedoch überall die selbe. Hingegen dem Grade nach wird sie um so mächtiger seyn, je *individualisirter* sie ist, d. h. je mehr das geliebte Individuum, vermöge aller seiner Theile und Eigenschaften, ausschliesslich geeignet ist, den Wunsch und das durch seine eigene Individualität festgestellte Bedürfniss des liebenden zu befriedigen. Worauf es nun aber hiebei ankommt, wird uns im weiteren Verfolge deutlich werden. Zunächst und wesentlich ist die verliebte Neigung gerichtet auf Gesundheit, Kraft und Schönheit, folglich auch auf Jugend; weil der Wille zuvörderst den Gattungscharakter der Menschenspecies, als die Basis aller Individualität, darzustellen verlangt: die alltägliche Liebelei (Αφροδιτν πανδημος) geht nicht viel weiter. Daran knüpfen sich sodann speciellere Anforderungen, die wir weiterhin im Einzelnen untersuchen werden, und mit denen, wo sie Befriedigung vor sich sehen, die Leidenschaft steigt. Die höchsten Grade dieser aber entspringen aus derjenigen Angemessenheit beider Individualitäten zu einander, vermöge welcher der Wille, d. i. der Charakter, des Vaters und der Intellekt der Mutter, in ihrer Verbindung, gerade dasjenige Individuum vollenden, nach welchem der Wille zum Leben überhaupt, welcher

in der ganzen Gattung sich darstellt, eine diese seiner Grösse angemessene, daher das Maass eines sterblichen Herzens übersteigende Sehnsucht empfindet, deren Motive eben so über den Bereich des individuellen Intellekts hinausliegen. Dies ist also die Seele einer eigentlichen, grossen Leidenschaft. — Je vollkommener nun die gegenseitige Angemessenheit zweier Individuen zu einander, in jeder der so mannigfachen, weiterhin zu betrachtenden Rücksichten ist, desto stärker wird ihre gegenseitige Leidenschaft ausfallen. Da es nicht zwei ganz gleiche Individuen giebt, muss jedem bestimmten Mann ein bestimmtes Weib, — stets in Hinsicht auf das zu Erzeugende, — am vollkommensten entsprechen. So selten, wie der Zufall ihres Zusammentreffens, ist die eigentlich leidenschaftliche Liebe. Weil inzwischen die Möglichkeit einer solchen in Jedem vorhanden ist, sind uns die Darstellungen derselben in den Dichterwerken verständlich. — Eben weil die verliebte Leidenschaft sich eigentlich um das zu Erzeugende und dessen Eigenschaften dreht und hier ihr Kern liegt, kann zwischen zwei jungen und wohlgebildeten Leuten verschiedenen Geschlechts, vermöge der Uebereinstimmung ihrer Gesinnung, ihres Charakters, ihrer Geistesrichtung, Freundschaft bestehen, ohne dass Geschlechtsliebe sich einmischte; ja sogar kann in dieser Hinsicht eine gewisse Abneigung zwischen ihnen vorhanden seyn. Der Grund hievon ist darin zu suchen, dass ein von ihnen erzeugtes Kind körperlich oder geistig disharmonirende Eigenschaften haben, kurz, seine Existenz und Beschaffenheit den Zwecken des Willens zum Leben, wie er sich in der Gattung darstellt, nicht entsprechen würde. Im entgegengesetzten Fall kann, bei Heterogeneität der Gesinnung, des Charakters und der Geistesrichtung, und bei der daraus hervorgehenden Abneigung, ja Feindsäligkeit, doch die Geschlechtsliebe aufkommen und bestehen; wo sie dann über jenes Alles verblendet: verleitet sie hier zur Ehe, so wird es eine sehr unglückliche. —

Jetzt zur gründlicheren Untersuchung der Sache.

— Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, dass, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann. Zwar hat die Gattung auf das Individuum ein früheres, näheres und grösseres Recht, als die hinfällige Individualität selbst: jedoch kann, wann das Individuum für den Bestand und die Beschaffenheit der Gattung thätig seyn und sogar Opfer bringen soll, seinem Intellekt, als welcher bloss auf individuelle Zwecke berechnet ist, die Wichtigkeit der Angelegenheit nicht so fasslich gemacht werden, dass sie derselben gemäss wirkte. Daher kann, in solchem Fall, die Natur ihren Zweck nur dadurch erreichen, dass sie dem Individuo einen gewissen *Wahn* einpflanzt, vermöge dessen ihm als ein Gut für sich selbst erscheint, was in Wahrheit bloss eines für die Gattung ist, so dass dasselbe dieser dient, während es sich selber zu dienen wähnt; bei welchem Hergang eine blosse, gleich darauf verschwindende Chimäre ihm vorschwebt und als Motiv die Stelle einer Wirklichkeit vertritt. Dieser *Wahn* ist der *Instinkt*. Derselbe ist, in den allermeisten Fällen, anzusehen als der Sinn der *Gattung*, welcher das *ihr* Frommende dem Willen darstellt. Weil aber der Wille hier individuell geworden; so muss er dergestalt getäuscht werden, dass er Das, was der Sinn der *Gattung* ihm vorhält, durch den Sinn des *Individui* wahrnimmt, also individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloss generelle (dies Wort hier im eigentlichsten Sinn genommen) verfolgt. Die äussere Erscheinung des Instinkts beobachten wir am besten an den Thieren, als wo seine Rolle am bedeutendesten ist; aber den innern Hergang dabei können wir, wie alles Innere, allein an uns selbst kennen lernen. Nun meint man zwar, der Mensch habe fast gar keinen Instinkt, allenfalls bloss den, dass das Neugeborene die Mutterbrust sucht und ergreift. Aber in der That haben wir einen sehr bestimmten, deutlichen, ja komplicirten Instinkt, nämlich den der so feinen, ernstlichen und

eigensinnigen Auswahl des andern Individuums zur Geschlechtsbefriedigung. Mit dieser Befriedigung an sich selbst, d. h. sofern sie ein auf dringendem Bedürfniss des Individuums beruhender sinnlicher Genuss ist, hat die Schönheit oder Hässlichkeit des andern Individuums gar nichts zu schaffen. Die dennoch so eifrig verfolgte Rücksicht auf diese, nebst der daraus entspringenden sorgsamen Auswahl, bezieht sich also offenbar nicht auf den Wählenden selbst, obschon er es wähnt, sondern auf den wahren Zweck, auf das zu Erzeugende, als in welchem der Typus der Gattung möglichst rein und richtig erhalten werden soll. Nämlich durch tausend physische Zufälle und moralische Widerwärtigkeiten entstehen gar vielerlei Ausartungen der menschlichen Gestalt: dennoch wird der ächte Typus derselben, in allen seinen Theilen, immer wieder hergestellt; welches geschieht unter der Leitung des Schönheitssinnes, der durchgängig dem Geschlechtstriebe vorsteht, und ohne welchen dieser zum ekelhaften Bedürfniss herabsinkt. Demgemäss wird Jeder, erstlich, die schönsten Individuen, d. h. solche, in welchen der Gattungscharakter am reinsten ausgeprägt ist, entschieden vorziehen und heftig begehren; zweitens aber wird er am andern Individuo besonders *die* Vollkommenheiten verlangen, welche ihm selbst abgehen, ja sogar die Unvollkommenheiten, welche das Gegentheil seiner eigenen sind, schön finden; daher suchen z. B. kleine Männer grosse Frauen, die Blonden lieben die Schwarzen u. s. w. — Das schwindelnde Entzücken, welches den Mann beim Anblick eines Weibes von ihm angemessener Schönheit ergreift und ihm die Vereinigung mit ihr als das höchste Gut vorspiegelt, ist eben *der Sinn der Gattung*, welcher den deutlich ausgedrückten Stämpel derselben erkennend, sie mit diesem perpetuiren möchte. Auf diesem entschiedenen Hange zur Schönheit beruht die Erhaltung des Typus der Gattung: daher wirkt derselbe mit so grosser Macht. Wir werden die Rücksichten, welche er befolgt, weiter unten speciell betrachten. Was also den Menschen hiebei leitet, ist wirklich ein

Instinkt, der auf das Beste der Gattung gerichtet ist, während der Mensch selbst bloss den erhöhten eigenen Genuss zu suchen wähnt. — In der That haben wir hieran einen lehrreichen Aufschluss über das innere Wesen *alles* Instinkts, als welcher fast durchgängig, wie hier, das Individuum für das Wohl der Gattung in Bewegung setzt. Denn offenbar ist die Sorgfalt, mit der ein Insekt eine bestimmte Blume, oder Frucht, oder Mist, oder Fleisch, oder, wie die Ichneumonien, eine fremde Insektenlarve aufsucht, um seine Eier *nur dort* zu legen, und um dieses zu erreichen weder Mühe noch Gefahr scheut, derjenigen sehr analog, mit welcher ein Mann zur Geschlechtsbefriedigung ein Weib von bestimmter, ihm individuell zusagender Beschaffenheit sorgsam auswählt und so eifrig nach ihr strebt, dass er oft, um diesen Zweck zu erreichen, aller Vernunft zum Trotz, sein eigenes Lebensglück opfert, durch thörichte Heirath, durch Liebeshändel, die ihm Vermögen, Ehre und Leben kosten, selbst durch Verbrechen, wie Ehebruch, oder Nothzucht; Alles nur, um dem überall souveränen Willen der Natur gemäss, der Gattung auf das Zweckmässigste zu dienen, wenn gleich auf Kosten des Individuums. Ueberall nämlich ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwillig seyn würde: daher ist er, in der Regel, nur den Thieren, und zwar vorzüglich den untersten, als welche den wenigsten Verstand haben, beigegeben, aber fast allein in dem hier betrachteten Fall auch dem Menschen, als welcher den Zweck zwar verstehen könnte, ihn aber nicht mit dem nöthigen Eifer, nämlich sogar auf Kosten seines individuellen Wohls, verfolgen würde. Also nimmt hier, wie bei allem Instinkt, die Wahrheit die Gestalt des Wahnes an, um auf den Willen zu wirken. Ein wollüstiger Wahn ist es, der dem Manne vorgaukelt, er werde in den Armen eines Weibes von der ihm zusagenden Schönheit einen grössern Genuss finden, als in denen eines jeden an-

dern; oder der gar, ausschliesslich auf ein *einziges* Individuum gerichtet, ihn fest überzeugt, dass dessen Besitz ihm ein überschwängliches Glück gewähren werde. Demnach wähnt er, für seinen eigenen Genuss Mühe und Opfer zu verwenden, während es bloss für die Erhaltung des regelrechten Typus der Gattung geschieht, oder gar eine ganz bestimmte Individualität, die nur von diesen Eltern kommen kann, zum Daseyn gelangen soll. So völlig ist hier der Charakter des Instinkts, also ein Handeln wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben, vorhanden, dass der von jenem Wahn Getriebene den Zweck, welcher allein ihn leitet, die Zeugung, oft sogar verabscheut und verhindern möchte: nämlich bei fast allen unehelichen Liebschaften. Dem dargelegten Charakter der Sache gemäss wird, nach dem endlich erlangten Genuss, jeder Verliebte eine wundersame Enttäuschung erfahren, und darüber erstaunen, dass das so sehnsuchtsvoll Begehrte, nichts mehr leistet, als jede andere Geschlechtsbefriedigung; so dass er sich nicht sehr dadurch gefördert sieht. Jener Wunsch nämlich verhielt sich zu allen seinen übrigen Wünschen, wie sich die Gattung verhält zum Individuo, also wie ein Unendliches zu einem Endlichen. Die Befriedigung hingegen kommt eigentlich nur der Gattung zu Gute und fällt deshalb nicht in das Bewusstseyn des Individuums, welches hier, vom Willen der Gattung beseelt, mit jeglicher Aufopferung, einem Zwecke diente, der gar nicht sein eigener war. Daher also findet jeder Verliebte, nach endlicher Vollbringung des grossen Werkes, sich angeführt: denn der Wahn ist verschwunden, mittelst dessen hier das Individuum der Betrogene der Gattung war. Demgemäss sagt *Plato* sehr treffend: ἡδονὴ ἁπάντων ἀλαζονεστατον (voluptas omnium maxime vaniloqua). Phileb. 319.

Dies Alles aber wirft seinerseits wieder Licht zurück auf die Instinkte und Kunsttriebe der Thiere. Ohne Zweifel sind auch diese von einer Art Wahn, der ihnen den eigenen Genuss vorgaukelt, befangen, während sie so emsig und mit Selbstverleugnung für

die Gattung arbeiten, der Vogel sein Nest baut, das Insekt den allein passenden Ort für die Eier sucht, oder gar Jagd auf Raub macht, der, ihm selber ungeniessbar, als Futter für die künftigen Larven neben die Eier gelegt werden muss, die Biene, die Wespe, die Ameise ihrem künstlichen Bau und ihrer höchst komplicirten Oekonomie obliegen. Sie alle leitet sicherlich ein Wahn, welcher dem Dienste der Gattung die Maske eines egoistischen Zweckes vorsteckt. Um uns den *innern* oder subjektiven Vorgang, der den Aeusserungen des Instinkts zum Grunde liegt, fasslich zu machen, ist dies wahrscheinlich der einzige Weg. Aeusserlich aber, oder objektiv, stellt sich uns, bei den vom Instinkt stark beherrschten Thieren, namentlich den Insekten, ein Ueberwiegen des Ganglien- d. i. des *subjektiven* Nervensystems über das *objektive* oder Cerebral-System dar; woraus zu schliessen ist, dass sie nicht sowohl von der objektiven, richtigen Auffassung, als von subjektiven, Wunsch erregenden Vorstellungen, welche durch die Einwirkung des Gangliensystems auf das Gehirn entstehen, und demzufolge von einem gewissen *Wahn* getrieben werden: und dies wird der *physiologische* Hergang bei allem Instinkt seyn. — Zur Erläuterung erwähne ich noch, als ein anderes, wiewohl schwächeres Beispiel vom Instinkt im Menschen, den kapriziösen Appetit der Schwangeren: er scheint daraus zu entspringen, dass die Ernährung des Embryo bisweilen eine besondere oder bestimmte Modifikation des ihm zufliessenden Blutes verlangt; worauf die solche bewirkende Speisse sich sofort der Schwangeren als Gegenstand heisser Sehnsucht darstellt, also auch hier ein *Wahn* entsteht. Demnach hat das Weib einen Instinkt mehr als der Mann: auch ist das Gangliensystem beim Weibe viel entwickelter. — Aus dem grossen Uebergewicht des Gehirns beim Menschen erklärt sich, dass er wenigere Instinkte hat, als die Thiere, und dass selbst diese wenigen leicht irre geleitet werden können. Nämlich der die Auswahl zur Geschlechtsbefriedigung instinktiv leitende Schönheitssinn wird irre geführt, wenn er in Hang zur Pädera-

stie ausartet; Dem analog, wie die Schmeissfliege (Musca vomitoria), statt ihre Eier, ihrem Instinkt gemäss, in faulendes Fleisch zu legen, sie in die Blüthe des Arum dracunculus legt, verleitet durch den kadaverosen Geruch dieser Pflanze.

Das nun aller Geschlechtsliebe ein durchaus auf das zu Erzeugende gerichteter Instinkt zum Grunde liegt, wird seine volle Gewissheit durch genauere Zergliederung desselben erhalten, der wir uns deshalb nicht entziehen können. — Zuvörderst gehört hieher, dass der Mann von Natur zur Unbeständigkeit in der Liebe, das Weib zur Beständigkeit geneigt ist. Die Liebe des Mannes sinkt merklich, von dem Augenblick an, wo sie Befriedigung erhalten hat: fast jedes andere Weib reizt ihn mehr als das, welches er schon besitzt: er sehnt sich nach Abwechselung. Die Liebe des Weibes hingegen steigt von eben jenem Augenblick an. Dies ist eine Folge des Zwecks der Natur, welche auf Erhaltung und daher auf möglichst starke Vermehrung der Gattung gerichtet ist. Der Mann nämlich kann, bequem, über hundert Kinder im Jahre zeugen, wenn ihm eben so viele Weiber zu Gebote stehen; das Weib hingegen könnte, mit noch so vielen Männern, doch nur *ein* Kind im Jahr (von Zwillingsgeburten abgesehen) zur Welt bringen. Daher sieht *er* sich stets nach andern Weibern um; *sie* hingegen hängt fest dem Einen an: denn die Natur treibt sie, instinktmässig und ohne Reflexion, sich den Ernährer und Beschützer der künftigen Brut zu erhalten. Demzufolge ist die eheliche Treue dem Manne künstlich, dem Weibe natürlich, und also Ehebruch des Weibes, wie objektiv, wegen der Folgen, so auch subjektiv, wegen der Naturwidrigkeit, viel unverzeihlicher, als der des Mannes.

Aber um gründlich zu seyn und die volle Ueberzeugung zu gewinnen, dass das Wohlgefallen am andern Geschlecht, so objektiv es uns dünken mag, doch bloss verlarvter Instinkt, d. i. Sinn der Gattung, welche ihren Typus zu erhalten strebt, ist, müssen wir sogar die bei diesem Wohlgefallen uns leitenden Rücksichten näher untersuchen und auf das Specielle derselben eingehen, so seltsam auch die hier zu erwähnenden

Specialitäten in einem philosophischen Werke figuriren mögen. Diese Rücksichten zerfallen in solche, welche unmittelbar den Typus der Gattung, d. i. die Schönheit, betreffen, in solche, welche auf psychische Eigenschaften gerichtet sind, und endlich in bloss relative, welche aus der erforderten Korrektion oder Neutralisation der Einseitigkeiten und Abnormitäten der beiden Individuen durch einander hervorgehen. Wir wollen sie einzeln durchgehen.

Die oberste, unsere Wahl und Neigung leitende Rücksicht ist das *Alter*. Im Ganzen lassen wir es gelten von den Jahren der eintretenden bis zu denen der aufhörenden Menstruation, geben jedoch der Periode vom achtzehnten bis achtundzwanzigsten Jahre entschieden den Vorzug. Ausserhalb jener Jahre hingegen kann kein Weib uns reizen: ein altes, d. h. nicht mehr menstruirtes Weib erregt unsern Abscheu. Jugend ohne Schönheit hat immer noch Reiz: Schönheit ohne Jugend keinen. — Offenbar ist die hiebei uns unbewusst leitende Absicht die Möglichkeit der Zeugung überhaupt: daher verliert jedes Individuum an Reiz für das andere Geschlecht in dem Maasse, als es sich von der zur Zeugung oder zur Empfängniss tauglichsten Periode entfernt. — Die zweite Rücksicht ist die der *Gesundheit:* akute Krankheiten stören nur vorübergehend, chronische, oder gar Kachexien, schrecken ab; — weil sie auf das Kind übergehen. — Die dritte Rücksicht ist das *Skelett*: weil es die Grundlage des Typus der Gattung ist. Nächst Alter und Krankheit stösst nichts uns so sehr ab, wie eine verwachsene Gestalt: sogar das schönste Gesicht kann nicht dafür entschädigen; vielmehr wird selbst das hässlichste, bei geradem Wuchse, unbedingt vorgezogen. Ferner empfinden wir jedes Missverhältniss des *Skeletts* am stärksten, z. B. eine verkürzte, gestauchte, kurzbeinige Figur u. dgl. m., auch hinkenden Gang, wo er nicht Folge eines äussern Zufalls ist. Hingegen kann ein auffallend schöner Wuchs alle Mängel ersetzen: er bezaubert uns. Hieher gehört auch der hohe Werth, den alle auf die Kleinheit der Füsse legen: er beruht darauf, dass diese ein wesentlicher Charakter der Gat-

tung sind, indem kein Thier Tarsus und Metatarsus zusammengenommen so klein hat, wie der Mensch, welches mit dem aufrechten Gange zusammenhängt: er ist ein Platigrade. Demgemäss sagt auch *Jesus Sirach* (26, 23: nach der verbesserten Uebersetzung von *Kraus*): „Ein Weib, das gerade gebaut ist und schöne Füsse hat, ist wie die goldenen Säulen auf den silbernen Stühlen." Auch die Zähne sind uns wichtig; weil sie für die Ernährung wesentlich und ganz besonders erblich sind. — Die vierte Rücksicht ist eine gewisse *Fülle des Fleisches*, also ein Vorherrschen der vegetativen Funktion, der Plasticität; weil diese dem Fötus reichliche Nahrung verspricht: daher stösst grosse Magerkeit uns auffallend ab. Ein voller weiblicher Busen übt einen ungemeinen Reiz auf das männliche Geschlecht aus: weil er, mit den Propagationsfunktionen des Weibes in direktem Zusammenhange stehend, dem Neugeborenen reichliche Nahrung verspricht. Hingegen erregen *übermässig* fette Weiber unsern Widerwillen: die Ursache ist, dass diese Beschaffenheit auf Atrophie des Uterus, also auf Unfruchtbarkeit deutet; welches nicht der Kopf, aber der Instinkt weiss. — Erst die letzte Rücksicht ist die auf die *Schönheit des Gesichts*. Auch hier kommen vor Allem die Knochentheile in Betracht; daher hauptsächlich auf eine schöne Nase gesehen wird, und eine kurze, aufgestülpte Nase Alles verdirbt. Ueber das Lebensglück unzähliger Mädchen hat eine kleine Biegung der Nase, nach unten oder nach oben, entschieden, und mit Recht: denn es gilt den Typus der Gattung. Ein kleiner Mund, mittelst kleiner Maxillen, ist sehr wesentlich, als specifischer Charakter des Menschenantlitzes, im Gegensatz der Thiermäuler. Ein zurückliegendes, gleichsam weggeschnittenes Kinn ist besonders widerlich; weil mentum prominulum ein ausschliesslicher Charakterzug unserer Species ist. Endlich kommt die Rücksicht auf schöne Augen und Stirn: sie hängt mit den psychischen Eigenschaften zusammen, zumal mit den intellektuellen, welche von der Mutter erben.

Die unbewussten Rücksichten, welche andererseits

die Neigung der Weiber befolgt, können wir natürlich nicht so genau angeben. Im Ganzen lässt sich Folgendes behaupten. Sie geben dem Alter von 30 bis 35 Jahren den Vorzug, namentlich auch vor dem der Jünglinge, die doch eigentlich die höchste menschliche Schönheit darbieten. Der Grund ist, dass sie nicht vom Geschmack, sondern vom Instinkt geleitet werden, welcher im besagten Alter die Akme der Zeugungskraft erkennt. Ueberhaupt sehen sie wenig auf Schönheit, namentlich des Gesichts: es ist als ob sie diese dem Kinde zu geben allein auf sich nähmen. Hauptsächlich gewinnt sie die Kraft und der damit zusammenhängende Muth des Mannes: denn diese versprechen die Zeugung kräftiger Kinder und zugleich einen tapfern Beschützer derselben. Jeden körperlichen Fehler des Mannes, jede Abweichung vom Typus, kann, in Hinsicht auf das Kind, das Weib bei der Zeugung aufheben, dadurch dass sie selbst in den nämlichen Stücken untadelhaft ist, oder gar auf der entgegengesetzten Seite excedirt. Hievon ausgenommen sind allein *die* Eigenschaften des Mannes, welche seinem Geschlecht eigenthümlich sind und welche daher die Mutter dem Kinde nicht geben kann: dahin gehört der männliche Bau des Skeletts, breite Schultern, schmale Hüften, gerade Beine, Muskelkraft, Muth, Bart u. s. w. Daher kommt es, dass Weiber oft hässliche Männer lieben, aber nie einen unmännlichen Mann: weil sie dessen Mängel nicht neutralisiren können.

Die zweite Art der Rücksichten, welche der Geschlechtsliebe zum Grunde liegen, ist die auf die psychischen Eigenschaften. Hier werden wir finden, dass das Weib durchgängig von den Eigenschaften des Herzens oder Charakters im Manne angezogen wird, — als welche vom Vater erben. Vorzüglich ist es Festigkeit des Willens, Entschlossenheit und Muth, vielleicht auch Redlichkeit und Herzensgüte, wodurch das Weib gewonnen wird. Hingegen üben intellektuelle Vorzüge keine direkte und instinktmässige Gewalt über sie aus; eben weil sie *nicht* vom Vater erben. Unverstand schadet bei Weibern nicht: eher noch könnte

überwiegende Geisteskraft, oder gar Genie, als eine Abnormität, ungünstig wirken. Daher sieht man oft einen hässlichen, dummen und rohen Menschen einen wohlgebildeten, geistreichen und liebenswürdigen Mann bei Weibern ausstechen. Auch werden Ehen aus Liebe bisweilen geschlossen zwischen geistig höchst heterogenen Wesen: z. B. er roh, kräftig und beschränkt, *sie* zart empfindend, fein denkend, gebildet, ästhetisch u. s. w.; oder *er* gar genial und gelehrt, *sie* eine Gans:

> Sic visum Veneri; cui placet impares
> Formas atque animos sub juga aënea
> Saevo mittere cum joco.

Der Grund ist, dass hier ganz andere Rücksichten vorwalten, als die intellektuellen: — die des Instinkts. Bei der Ehe ist es nicht auf geistreiche Unterhaltung, sondern auf die Erzeugung der Kinder abgesehen: sie ist ein Bund der Herzen, nicht der Köpfe. Es ist ein eitles und lächerliches Vorgeben, wenn Weiber behaupten, in den Geist eines Mannes sich verliebt zu haben, oder es ist die Ueberspannung eines entarteten Wesens. — Männer hingegen werden in der instinktiven Liebe nicht durch die *Charakter-Eigenschaften* des Weibes bestimmt; daher so viele Sokratesse ihre Xantippen gefunden haben, z. B. Shakespeare, Albrecht Dürer, Byron u. s. w. Wohl aber wirken hier die *intellektuellen* Eigenschaften ein; weil sie von der Mutter erben: jedoch wird ihr Einfluss von dem der körperlichen Schönheit, als welche, wesentlichere Punkte betreffend, unmittelbarer wirkt, leicht überwogen. Inzwischen geschieht es, im Gefühl oder nach der Erfahrung jenes Einflusses, dass Mütter ihre Töchter schöne Künste, Sprachen u. dgl. erlernen lassen, um sie für Männer anziehend zu machen; wobei sie dem Intellekt durch künstliche Mittel nachhelfen wollen, eben wie vorkommenden Falls den Hüften und Busen. — Wohl zu merken, dass hier überall die Rede allein ist von der ganz unmittelbaren, instinktartigen Anziehung, aus welcher allein die eigentliche *Verliebtheit* erwächst. Dass ein verständiges und

gebildetes Weib Verstand und Geist an einem Manne schätzt, dass ein Mann, aus vernünftiger Ueberlegung, den Charakter seiner Braut prüft und berücksichtigt, thut nichts zu der Sache, wovon es sich hier handelt: dergleichen begründet eine vernünftige Wahl bei der Ehe, aber nicht die leidenschaftliche Liebe, welche unser Thema ist.

Bis hieher habe ich bloss die *absoluten* Rücksichten, d. h. solche, die für Jeden gelten, in Betracht genommen: ich komme jetzt zu den *relativen*, welche individuell sind; weil bei ihnen es darauf abgesehen ist, den bereits sich mangelhaft darstellenden Typus der Gattung zu rektifiziren, die Abweichungen von demselben, welche die eigene Person des Wählenden schon an sich trägt, zu korrigiren und so zur reinen Darstellung des Typus zurückzuführen. Hier liebt daher Jeder, was ihm abgeht. Von der individuellen Beschaffenheit ausgehend und auf die individuelle Beschaffenheit gerichtet, ist die auf solchen *relativen* Rücksichten beruhende Wahl viel bestimmter, entschiedener und exklusiver, als die bloss von den ab-absoluten ausgehende; daher der Ursprung der eigentlich leidenschaftlichen Liebe, in der Regel, in diesen relativen Rücksichten liegen wird, und nur der der gewöhnlichen, leichteren Neigung in den absoluten. Demgemäss pflegen es nicht gerade die regelmässigen, vollkommenen Schönheiten zu seyn, welche die grossen Leidenschaften entzünden. Damit eine solche wirklich leidenschaftliche Neigung entstehe, ist etwas erfordert, welches sich nur durch eine chemische Metapher ausdrücken lässt: beide Personen müssen einander neutralisiren, wie Säure und Alkali zu einem Mittelsalz. Die hiezu erforderlichen Bestimmungen sind im Wesentlichen folgende. Erstlich: alle Geschlechtlichkeit ist Einseitigkeit. Diese Einseitigkeit ist in Einem Individuo entschiedener ausgesprochen und in höherem Grade vorhanden, als im Andern: daher kann sie in jedem Individuo besser durch Eines als das Andere vom andern Geschlecht ergänzt und neutralisirt werden, indem es einer der seinigen individuell entgegengesetzten Einseitigkeit bedarf, zur

Ergänzung des Typus der Menschheit im neu zu erzeugenden Individuo, als auf dessen Beschaffenheit immer Alles hinausläuft. Die Physiologen wissen, dass Mannheit und Weiblichkeit unzählige Grade zulassen, durch welche jene bis zum widerlichen Gynander und Hypospadäus sinkt, diese bis zur anmuthigen Androgyne steigt: von beiden Seiten aus kann der vollkommene Hermaphroditismus erreicht werden, auf welchem Individuen stehen, welche, die gerade Mitte zwischen beiden Geschlechtern haltend, keinem beizuzählen, folglich zur Fortpflanzung untauglich sind. Zur in Rede stehenden Neutralisation zweier Individualitäten durch einander ist dem zu Folge erfordert, dass der bestimmte Grad *seiner* Mannheit dem bestimmten Grad *ihrer* Weiblichkeit genau entspreche; damit beide Einseitigkeiten einander gerade aufheben. Demnach wird der männlichste Mann das weiblichste Weib suchen und vice versa, und eben so jedes Individuum das ihm im Grade der Geschlechtlichkeit entsprechende. Inwiefern nun hierin zwischen Zweien das erforderliche Verhältniss Statt habe, wird instinktmässig von ihnen gefühlt, und liegt, nebst den andern *relativen* Rücksichten, den höhern Graden der Verliebtheit zum Grunde. Während daher die Liebenden pathetisch von der Harmonie ihrer Seele reden, ist meistens die hier nachgewiesene, das zu erzeugende Wesen und seine Vollkommenheit betreffende Zusammenstimmung der Kern der Sache, und an derselben auch offenbar viel mehr gelegen, als an der Harmonie ihrer Seelen, — welche oft, nicht lange nach der Hochzeit, sich in eine schreiende Disharmonie auflöst. Hieran schliessen sich nun die ferneren relativen Rücksichten, welche darauf beruhen, dass Jedes seine Schwächen, Mängel und Abweichungen vom Typus durch das Andere aufzuheben trachtet, damit sie nicht im zu erzeugenden Kinde sich perpetuiren, oder gar zu völligen Abnormitäten anwachsen. Je schwächer in Hinsicht auf Muskelkraft ein Mann ist, desto mehr wird er kräftige Weiber suchen: eben so das Weib ihrerseits. Da nun aber dem Weibe eine schwächere Muskelkraft naturgemäss und in

der Regel ist; so werden auch in der Regel die Weiber den kräftigeren Männern den Vorzug geben. — Ferner ist eine wichtige Rücksicht die Grösse. Kleine Männer haben einen entschiedenen Hang zu grossen Weibern, und vice versa: und zwar wird in einem kleinen Mann die Vorliebe für grosse Weiber um so leidenschaftlicher seyn, als er selbst von einem grossen Vater gezeugt und nur durch den Einfluss der Mutter klein geblieben ist; weil er vom Vater das Gefässsystem und die Energie desselben, die einen grossen Körper mit Blut zu versehen vermag, überkommen hat: waren hingegen sein Vater und Grossvater schon klein; so wird jener Hang sich weniger fühlbar machen. Der Abneigung eines grossen Weibes gegen grosse Männer liegt die Absicht der Natur zum Grunde, eine zu grosse Rasse zu vermeiden, wenn sie, mit den von *diesem* Weibe zu ertheilenden Kräften, zu schwach ausfallen würde, um lange zu leben. Wählt dennoch ein solches Weib einen grossen Gatten, etwan um sich in der Gesellschaft besser zu präsentiren; so wird, in der Regel, die Nachkommenschaft die Thorheit büssen. — Sehr entschieden ist ferner die Rücksicht auf die Komplexion. Blonde verlangen durchaus Schwarze oder Braune; aber nur selten diese jene. Der Grund hievon ist, dass blondes Haar und blaue Augen schon eine Spielart, fast eine Abnormität ausmachen: den weissen Mäusen, oder wenigstens den Schimmeln analog. In keinem andern Welttheil sind sie, selbst nicht in der Nähe der Pole, einheimisch, sondern allein in Europa, und offenbar von Skandinavien ausgegangen. Beiläufig sei hier meine Meinung ausgesprochen, dass dem Menschen die weisse Hautfarbe nicht natürlich ist, sondern er von Natur schwarze, oder braune Haut hat, wie unsere Stammväter die Hindu; dass folglich nie ein weisser Mensch ursprünglich aus dem Schoosse der Natur hervorgegangen ist, und es also keine weisse Rasse giebt, so viel auch von ihr geredet wird, sondern jeder weisse Mensch ein abgeblichener ist. In den ihm fremden Norden gedrängt, wo er nur so besteht, wie die exotischen Pflanzen, und, wie diese, im Winter des Treibhauses bedarf, wurde der Mensch,

im Laufe der Jahrtausende, weiss. Die Zigeuner, ein Indischer, erst seit ungefähr vier Jahrhunderten eingewanderter Stamm, zeigen den Uebergang von der Komplexion der Hindu zur unsrigen*). In der Geschlechtsliebe strebt daher die Natur zum dunkeln Haar und braunen Auge, als zum Urtypus, zurück: die weisse Hautfarbe aber ist zur zweiten Natur geworden; wiewohl nicht so, dass die braune der Hindu uns abstiesse. — Endlich sucht auch in den einzelnen Körpertheilen Jedes das Korrektiv seiner Mängel und Abweichungen, und um so entschiedener, je wichtiger der Theil ist. Daher haben stumpfnäsige Individuen ein unaussprechliches Wohlgefallen an Habichtsnasen, an Papageiengesichtern: eben so ist es rücksichtlich aller übrigen Theile. Menschen von übermässig schlankem, lang gestreckten Körper- und Gliederbau können sogar einen über die Gebühr gedrungenen und verkürzten schön finden. — Analog walten die Rücksichten auf das Temperament: Jeder wird das entgegengesetzte vorziehen; jedoch nur in dem Maass als das seinige ein entschiedenes ist. — Wer selbst, in irgend einer Rücksicht, sehr vollkommen ist, sucht und liebt zwar nicht die Unvollkommenheit in eben dieser Rücksicht, söhnt sich aber leichter als Andere damit aus; weil er selbst die Kinder vor grosser Unvollkommenheit in diesem Stücke sichert. Z. B. wer selbst sehr weiss ist, wird sich an einer gelblichen Gesichtsfarbe nicht stossen: wer aber diese hat, wird die blendende Weisse göttlich schön finden. — Der seltene Fall, dass ein Mann sich in ein entschieden hässliches Weib verliebt, tritt ein, wann, bei der oben erörterten genauen Harmonie des Grades der Geschlechtlichkeit, ihre sämmtlichen Abnormitäten gerade die entgegengesetzten, also das Korrektiv, der seinigen sind. Die Verliebtheit pflegt alsdann einen hohen Grad zu erreichen.

Der tiefe Ernst, mit welchem wir jeden Körpertheil des Weibes prüfend betrachten, und sie ihrerseits das Selbe thut, die kritische Skrupulosität, mit der wir

*) Das Ausführlichere hierüber findet man in Parerga, Bd. 2, §. 92 der ersten Auflage.

ein Weib, das uns zu gefallen anfängt, mustern, der Eigensinn unserer Wahl, die gespannte Aufmerksamkeit, womit der Bräutigam die Braut beobachtet, seine Behutsamkeit, um in keinem Theile getäuscht zu werden, und der grosse Werth, den er auf jedes Mehr oder Weniger, in den wesentlichen Theilen, legt, — Alles dieses ist der Wichtigkeit des Zweckes ganz angemessen. Denn das Neuzuerzeugende wird, ein ganzes Leben hindurch, einen ähnlichen Theil zu tragen haben: ist z. B. das Weib nur ein wenig schief; so kann dies leicht ihrem Sohn einen Puckel aufladen, und so in allem Uebrigen. — Bewusstseyn von dem Allen ist freilich nicht vorhanden; vielmehr wähnt Jeder nur im Interesse seiner eigenen Wollust (die im Grunde gar nicht dabei betheiligt seyn kann) jene schwierige Wahl zu treffen: aber er trifft sie genau so, wie es, unter Voraussetzung seiner eigenen Korporisation, dem Interesse der Gattung gemäss ist, deren Typus möglichst rein zu erhalten die geheime Aufgabe ist. Das Individuum handelt hier, ohne es zu wissen, im Auftrage eines Höheren, der Gattung: daher die Wichtigkeit, welche es Dingen beilegt, die ihm, als solchem, gleichgültig seyn könnten, ja müssten. — Es liegt etwas ganz Eigenes in dem tiefen, unbewussten Ernst, mit welchem zwei junge Leute verschiedenen Geschlechts, die sich zum ersten Male sehen, einander betrachten; dem forschenden und durchdringenden Blick, den sie auf einander werfen; der sorgfältigen Musterung, die alle Züge und Theile ihrer beiderseitigen Personen zu erleiden haben. Dieses Forschen und Prüfen nämlich ist die *Meditation des Genius der Gattung* über das durch sie Beide mögliche Individuum und die Kombination seiner Eigenschaften. Nach dem Resultat derselben fällt der Grad ihres Wohlgefallens an einander und ihres Begehrens nach einander aus. Dieses kann, nachdem es schon einen bedeutenden Grad erreicht hatte, plötzlich wieder erlöschen, durch die Entdeckung von Etwas, das vorhin unbemerkt geblieben war. — Dergestalt also meditirt in Allen, die zeugungsfähig sind, der Genius der Gattung das kommende Geschlecht. Die Beschaf-

fenheit desselben ist das grosse Werk, womit *Kupido*, unablässig thätig, spekulirend und sinnend, beschäftigt ist. Gegen die Wichtigkeit seiner grossen Angelegenheit, als welche die Gattung und alle kommenden Geschlechter betrifft, sind die Angelegenheiten der Individuen, in ihrer ganzen ephemeren Gesammtheit, sehr geringfügig: daher ist er stets bereit, diese rücksichtslos zu opfern. Denn er verhält sich zu ihnen wie ein Unsterblicher zu Sterblichen, und seine Interessen zu den ihren wie unendliche zu endlichen. Im Bewusstseyn also, Angelegenheiten höherer Art, als alle solche, welche nur individuelles Wohl und Wehe betreffen, zu verwalten, betreibt er dieselben, mit erhabener Ungestörtheit, mitten im Getümmel des Krieges, oder im Gewühl des Geschäftslebens, oder zwischen dem Wüthen einer Pest, und geht ihnen nach bis in die Abgeschiedenheit des Klosters.

Wir haben im Obigen gesehen, dass die Intensität der Verliebtheit mit ihrer Individualisirung wächst, indem wir nachwiesen, wie die körperliche Beschaffenheit zweier Individuen eine solche seyn kann, dass, zum Behuf möglichster Herstellung des Typus der Gattung, das eine die ganz specielle und vollkommene Ergänzung des andern ist, welches daher seiner ausschliesslich begehrt. In diesem Fall tritt schon eine bedeutende Leidenschaft ein, welche eben dadurch, dass sie auf einen einzigen Gegenstand und nur auf diesen gerichtet ist, also gleichsam im *speciellen* Auftrag der Gattung auftritt, sogleich einen edleren und erhabeneren Anstrich gewinnt. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist der blosse Geschlechtstrieb, weil er, ohne Individualisirung, auf alle gerichtet ist und die Gattung bloss der Quantität nach, mit wenig Rücksicht auf die Qualität, zu erhalten strebt, gemein. Nun aber kann die Individualisirung, und mit ihr die Intensität der Verliebtheit, einen so hohen Grad erreichen, dass, ohne ihre Befriedigung, alle Güter der Welt, ja, das Leben selbst seinen Werth verliert. Sie ist alsdann ein Wunsch, welcher zu einer Heftigkeit anwächst, wie durchaus kein anderer, daher zu jedem Opfer bereit macht und, im Fall die

Erfüllung unabänderlich versagt bleibt, zum Wahnsinn, oder zum Selbstmord führen kann. Die einer solchen überschwänglichen Leidenschaft zum Grunde liegenden unbewussten Rücksichten müssen, ausser den oben nachgewiessenen, noch andere seyn, welche wir nicht so vor Augen haben. Wir müssen daher annehmen, dass hier nicht nur die Korporisation, sondern auch der *Wille* des Mannes, und der *Intellekt* des Weibes eine specielle Angemessenheit zu einander haben, in Folge welcher von ihnen allein ein ganz bestimmtes Individuum erzeugt werden kann, dessen Existenz der Genius der Gattung hier beabsichtigt, aus Gründen, die, als im Wesen des Dinges an sich liegend, uns unzugänglich sind. Oder eigentlicher zu reden: der Wille zum Leben verlangt hier, sich in einem genau bestimmten Individuo zu objektiviren, welches nur von diesem Vater mit dieser Mutter gezeugt werden kann. Dieses metaphysische Begehr des Willens an sich hat zunächst keine andere Wirkungssphäre in der Reihe der Wesen, als die Herzen der künftigen Eltern, welche demnach von diesem Drange ergriffen werden und nun ihrer selbst wegen zu wünschen wähnen, was bloss einen für jetzt noch rein metaphysischen, d. h. ausserhalb der Reihe wirklich vorhandener Dinge liegenden Zweck hat. Also der aus der Urquelle aller Wesen hervorgehende Drang des künftigen, hier erst möglich gewordenen Individuums, ins Daseyn zu treten, ist es, was sich in der Erscheinung darstellt als die hohe, Alles ausser sich gering achtende Leidenschaft der künftigen Eltern für einander, in der That als ein Wahn ohne Gleichen, vermöge dessen ein solcher Verliebter alle Güter der Welt hingeben würde, für den Beischlaf mit diesem Weibe, — der ihm doch in Wahrheit nicht mehr leistet, als jeder andere. Dass er dennoch bloss hierauf abgesehen sei, geht daraus hervor, dass auch diese hohe Leidenschaft, so gut wie jede andere, im Genuss erlischt, — zur grossen Verwunderung der Theilnehmer. Sie erlischt auch dann, wann, durch etwanige Unfruchtbarkeit des Weibes (welche, nach Hufeland, aus 19 zufälligen Konstitutionsfehlern ent-

springen kann), der eigentliche metaphysische Zweck vereitelt wird; eben so, wie er es täglich wird in Millionen zertretener Keime, in denen doch auch das selbe metaphysische Lebensprincip zum Daseyn strebt; wobei kein anderer Trost ist, als dass dem Willen zum Leben eine Unendlichkeit von Raum, Zeit, Materie und folglich unerschöpfliche Gelegenheit zur Wiederkehr offen steht.

Dem *Theophrastus Paracelsus*, der dieses Thema nicht behandelt hat und dem mein ganzer Gedankengang fremd ist, muss doch ein Mal die hier dargelegte Einsicht, wenn auch nur flüchtig, vorgeschwebt haben, indem er, in ganz anderem Kontext und in seiner desultorischen Manier, folgende merkwürdige Aeusserung hinschrieb: Hi sunt, quos Deus copulavit, ut eam, quae fuit Uriae et David; quamvis ex diametro (sic enim sibi humana mens persuadebat) cum justo et legitimo matrimonio pugnaret hoc. — — — sed propter Salomonem, *qui aliunde nasci non potuit*, nisi ex Bathsebea, conjuncto David semine, quamvis meretrice, conjunxit eos Deus (De vita longa, I, 5).

Die Sehnsucht der Liebe, der ἵμερος, welchen in zahllosen Wendungen auszudrücken die Dichter aller Zeiten unablässig beschäftigt sind und den Gegenstand nicht erschöpfen, ja, ihm nicht genug thun können, diese Sehnsucht, welche an den Besitz eines bestimmten Weibes die Vorstellung einer unendlichen Säligkeit knüpft und einen unaussprechlichen Schmerz an den Gedanken, dass er nicht zu erlangen sei, — diese Sehnsucht und dieser Schmerz der Liebe können nicht ihren Stoff entnehmen aus den Bedürfnissen eines ephemeren Individuums; sondern sie sind der Seufzer des Geistes der Gattung, welcher hier ein unersetzliches Mittel zu seinen Zwekken zu gewinnen, oder zu verlieren sieht und daher tief aufstöhnt. Die Gattung allein hat unendliches Leben und ist daher unendlicher Wünsche, unendlicher Befriedigung und unendlicher Schmerzen fähig. Diese aber sind hier in der engen Brust einer Sterblichen eingekerkert: kein Wunder daher, wenn

eine solche bersten zu wollen scheint und keinen Ausdruck finden kann für die sie erfüllende Ahndung unendlicher Wonne oder unendlichen Wehes. Dies also giebt den Stoff zu aller erotischen Poesie erhabener Gattung, die sich demgemäss in transscendente, alles Irdische überfliegende Metaphern versteigt. Dies ist das Thema des *Petrarca*, der Stoff zu den St. Preuxs, Werthern und Jakopo Ortis, die ausserdem nicht zu verstehen, noch zu erklären seyn würden. Denn auf etwanigen geistigen, überhaupt auf objektiven, realen Vorzügen der Geliebten kann jene unendliche Werthschätzung derselben nicht beruhen; schon weil sie dazu dem Liebenden oft nicht genau genug bekannt ist; wie dies Petrarka's Fall war. Der Geist der Gattung allein vermag mit Einem Blicke zu sehen, welchen *Werth* sie für *ihn*, zu seinen Zwecken hat. Auch entstehen die grossen Leidenschaften in der Regel beim ersten Anblick:

> Who ever lov'd, that lov'd not at first sight?*)
> *Shakespeare*, As you like it, III, 5.

Merkwürdig ist in dieser Hinsicht eine Stelle in dem seit 250 Jahren berühmten Roman Guzmann de Alfarache, von Mateo Aleman: No es necessario, para que uno ame, que pase distancia de tiempo, que siga discurso, ni haga eleccion, sino que con aquella primera y sola vista, concurran juntamente cierta correspondencia ó consonancia, ó lo que acá solemos vulgarmente decir, una *con frontacion de sangre*, à que por particular influxo suelen mover las estrellas. (Damit Einer liebe, ist es nicht nöthig, dass viel Zeit verstreiche, dass er Ueberlegung anstelle und eine Wahl treffe; sondern nur, dass bei jenem ersten und alleinigen Anblick eine gewisse Angemessenheit und Uebereinstimmung gegenseitig zusammentreffe, oder Das, was wir hier im gemeinen Leben eine *Sympathie des Blutes* zu nennen pflegen, und wozu ein besonderer Einfluss der Gestirne anzutreiben pflegt.) P. II, L. III, c. 5. Demgemäss ist auch der Verlust der Geliebten, durch einen Nebenbuhler, oder durch den Tod, für den lei-

*) Wer liebte je, der nicht beim ersten Anblick liebte?

denschaftlich Liebenden ein Schmerz, der jeden andern übersteigt; eben weil er transscendenter Art ist, indem er ihn nicht bloss als Individuum trifft; sondern ihn in seiner essentia aeterna, im Leben der Gattung angreift, in deren speciellem Willen und Auftrage er hier berufen war. Daher ist Eifersucht, so quaalvoll und so grimmig, und ist die Abtretung der Geliebten das grösste aller Opfer. — Ein Held schämt sich aller Klagen, nur nicht der Liebesklagen; weil in diesen nicht er, sondern die Gattung winselt. — In der „grossen Zenobia" des *Calderon* ist im zweiten Akt eine Scene zwischen der Zenobia und dem Decius, wo dieser sagt:

Cielos, luego tu me quieres?
Perdiera cien mil victorias,
Volviérame, etc.

(Himmel! also Du liebst mich?! Dafür würde ich hunderttausend Siege aufgeben, würde umkehren, u.s.w.).

Hier wird die Ehre, welche bisher jedes Interesse überwog, aus dem Felde geschlagen, sobald die Geschlechtsliebe, d. i. das Interesse der Gattung, ins Spiel kommt und einen entschiedenen Vortheil vor sich sieht: denn dieses ist gegen jedes, auch noch so wichtige Interesse blosser Individuen unendlich überwiegend. Ihm allein weichen daher Ehre, Pflicht und Treue, nachdem sie jeder andern Versuchung, nebst der Drohung des Todes, widerstanden haben. — Eben so finden wir im Privatleben, dass in keinem Punkte Gewissenhaftigkeit so selten ist, wie in diesem: sie wird hier bisweilen sogar von sonst redlichen und gerechten Leuten bei Seite gesetzt, und der Ehebruch rücksichtslos begangen, wann die leidenschaftliche Liebe, d. h. das Interesse der Gattung, sich ihrer bemächtigt hat. Es scheint sogar, als ob sie dabei einer höheren Berechtigung sich bewusst zu seyn glaubten, als die Interessen der Individuen je verleihen können; eben weil sie im Interesse der Gattung handeln. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht *Chamforts* Aeusserung: Quand un homme et une femme ont l'un pour l'autre une passion violente, il me semble toujours

que, quelque soient les obstacles qui les séparent, un mari, des parens etc., les deux amans sont l'un à l'autre, *de par la Nature*, qu'ils s'appartiennent *de droit divin*, malgré les lois et les conventions humaines. Wer sich hierüber ereifern wollte, wäre auf die auffallende Nachsicht zu verweisen, welche der Heiland im Evangelio der Ehebrecherin widerfahren lässt, indem er zugleich die selbe Schuld bei allen Anwesenden voraussetzt. — Der grösste Theil des *Dekameron* erscheint, von diesem Gesichtspunkt aus, als blosser Spott und Hohn des Genius der Gattung über die von ihm mit Füssen getretenen Rechte und Interessen der Individuen. — Mit gleicher Leichtigkeit werden Standesunterschiede und alle ähnlichen Verhältnisse, wann sie der Verbindung leidenschaftlich Liebender entgegenstehen, beseitigt und für nichtig erklärt vom Genius der Gattung, der seine, endlosen Generationen angehörenden Zwecke verfolgend solche Menschensatzungen und Bedenken wie Spreu wegbläst. Aus dem selben tief liegenden Grunde wird, wo es die Zwecke verliebter Leidenschaft gilt, jede Gefahr willig übernommen, und selbst der sonst Zaghafte wird hier muthig. — Auch im Schauspiele und im Roman sehen wir, mit freudigem Antheil, die jungen Leute, welche ihre Liebeshändel, d. i. das Interesse der Gattung, verfechten, den Sieg davontragen über die Alten, welche nur auf das Wohl der Individuen bedacht sind. Denn das Streben der Liebenden scheint uns um so viel wichtiger, erhabener und deshalb gerechter, als jedes ihm etwan entgegenstehende, wie die Gattung bedeutender ist, als das Individuum. Demgemäss ist das Grundthema fast aller Komödien das Auftreten des Genius der Gattung mit seinen Zwecken, welche dem persönlichen Interesse der dargestellten Individuen zuwiderlaufen und daher das Glück derselben zu untergraben drohen. In der Regel setzt er es durch, welches, als der poetischen Gerechtigkeit gemäss, den Zuschauer befriedigt; weil dieser fühlt, dass die Zwecke der Gattung denen der Individuen weit vorgehen. Daher verlässt er, am Schluss, die sieggekrönten Liebenden ganz getrost, indem er mit

ihnen den Wahn theilt, sie hätten ihr eigenes Glück gegründet, welches sie vielmehr dem Wohl der Gattung zum Opfer gebracht haben, dem Willen der vorsorglichen Alten entgegen. In einzelnen, abnormen Lustspielen hat man versucht, die Sache umzukehren und das Glück der Individuen, auf Kosten der Zwecke der Gattung, durchzusetzen: allein da empfindet der Zuschauer den Schmerz, den der Genius der Gattung erleidet, und wird durch die dadurch gesicherten Vortheile der Individuen nicht getröstet. Als Beispiele dieser Art fallen mir ein Paar sehr bekannte kleine Stücke bei: La reine de 16 ans, und Le mariage de raison. In Trauerspielen mit Liebeshändeln gehen meistens, indem die Zwecke der Gattung vereitelt werden, die Liebenden, welche deren Werkzeug waren, zugleich unter: z. B. in Romeo und Julia, Tankred, Don Karlos, Wallenstein, Braut von Messina u. a. m.

Das Verliebtseyn eines Menschen liefert oft komische, mitunter auch tragische Phänomene; Beides, weil er vom Geiste der Gattung in Besitz genommen, jetzt von diesem beherrscht wird und nicht mehr sich selber angehört: dadurch wird sein Handeln dem Individuo unangemessen. Was, bei den höheren Graden des Verliebtseyns, seinen Gedanken einen so poetischen und erhabenen Anstrich, sogar eine transscendente und hyperphysische Richtung giebt, vermöge welcher er seinen eigentlichen, sehr physischen Zweck ganz aus den Augen zu verlieren scheint, ist im Grunde Dieses, dass er jetzt vom Geiste der Gattung, dessen Angelegenheiten unendlich wichtiger, als alle, blosse Individuen betreffende sind, beseelt ist, um, in dessen speciellem Auftrag, die ganze Existenz einer indefinit langen Nachkommenschaft, von *dieser* individuell und genau bestimmten Beschaffenheit, welche sie ganz allein von *ihm* als Vater und seiner Geliebten als Mutter erhalten kann, zu begründen, und die ausserdem, als eine *solche*, nie zum Daseyn gelangt, während die Objektivation des Willens zum Leben dieses Daseyn ausdrücklich erfordert. Das Gefühl, in Angelegenheiten von so transscendenter Wich-

tigkeit zu handeln, ist es, was den Verliebten so hoch über alles Irdische, ja über sich selbst emporhebt und seinen sehr physischen Wünschen eine so hyperphysische Einkleidung giebt, dass die Liebe eine poetische Episode sogar im Leben des prosaischesten Menschen wird; in welchem letzteren Fall die Sache bisweilen einen komischen Anstrich gewinnt. — Jener Auftrag des in der Gattung sich objektivirenden Willens stellt, im Bewusstseyn des Verliebten, sich dar unter der Maske der Anticipation einer unendlichen Säligkeit, welche für ihn in der Vereinigung mit diesem weiblichen Individuo zu finden wäre. In den höchsten Graden der Verliebtheit wird nun diese Chimäre so strahlend, dass, wenn sie nicht erlangt werden kann, das Leben selbst allen Reiz verliert und nunmehr so freudenleer, schaal und ungeniessbar erscheint, dass der Ekel davor sogar die Schrecken des Todes überwindet; daher es dann bisweilen freiwillig abgekürzt wird. Der Wille eines solchen Menschen ist in den Strudel des Willens der Gattung gerathen, oder dieser hat so sehr das Uebergewicht über den individuellen Willen erhalten, dass, wenn solcher in ersterer Eigenschaft nicht wirksam seyn kann, er verschmäht, es in letzterer zu seyn. Das Individuum ist hier ein zu schwaches Gefäss, als dass es die, auf ein bestimmtes Objekt koncentrirte, unendliche Sehnsucht des Willens der Gattung ertragen könnte. In diesem Fall ist daher der Ausgang Selbstmord, bisweilen doppelter Selbstmord beider Liebenden; es sei denn, dass die Natur, zur Rettung des Lebens, Wahnsinn eintreten liesse, welcher dann mit seinem Schleier das Bewusstseyn jenes hoffnungslosen Zustandes umhüllt. — Kein Jahr geht hin, ohne durch mehrere Fälle aller dieser Arten die Realität des Dargestellten zu belegen.

Aber nicht allein hat die unbefriedigte verliebte Leidenschaft bisweilen einen tragischen Ausgang, sondern auch die befriedigte führt öfter zum Unglück, als zum Glück. Denn ihre Anforderungen kollidiren oft so sehr mit der persönlichen Wohlfahrt des Betheiligten, dass sie solche untergraben, indem sie mit

seinen übrigen Verhältnissen unvereinbar sind und den darauf gebauten Lebensplan zerstören. Ja, nicht allein mit den äusseren Verhältnissen ist die Liebe oft im Widerspruch, sondern sogar mit der eigenen Individualität, indem sie sich auf Personen wirft, welche, abgesehen vom Geschlechtsverhältniss, dem Liebenden verhasst, verächtlich, ja zum Abscheu seyn würden. Aber so sehr viel mächtiger ist der Wille der Gattung als der des Individuums, dass der Liebende über alle jene ihm widerlichen Eigenschaften die Augen schliesst, Alles übersieht, Alles verkennt und sich mit dem Gegenstande seiner Leidenschaft auf immer verbindet: so gänzlich verblendet ihn jener Wahn, welcher, sobald der Wille der Gattung erfüllt ist, verschwindet und eine verhasste Lebensgefährtinn übrig lässt. Nur hieraus ist es erklärlich, dass wir oft sehr vernünftige, ja ausgezeichnete Männer mit Drachen und Eheteufeln verbunden sehen, und nicht begreifen, wie sie eine solche Wahl haben treffen können. Dieserhalb stellten die Alten den Amor blind dar. Ja, ein Verliebter kann sogar die unerträglichen Temperaments- und Charakterfehler seiner Braut, welche ihm ein gequältes Leben verheissen, deutlich erkennen und bitter empfinden, und doch nicht abgeschreckt werden:

I ask not, I care not,
If guilt's in thy heart;
I know that I love thee,
Whatever thou art*).

Denn im Grunde sucht er nicht *seine* Sache, sondern die eines Dritten, der erst entstehen soll; wiewohl ihn der Wahn umfängt, als wäre was er sucht seine Sache. Aber gerade dieses Nicht-*seine*-Sache-suchen, welches überall der Stämpel der Grösse ist, giebt auch der leidenschaftlichen Liebe den Anstrich des Erhabenen und macht sie zum würdigen Gegenstande der Dich-

*) Ich frag' nicht, ich sorg' nicht,
Ob Schuld in dir ist:
Ich lieb' dich, das weiss ich,
Was immer du bist.

tung. — Endlich verträgt sich die Geschlechtsliebe sogar mit dem äussersten Hass gegen ihren Gegenstand; daher schon Plato sie der Liebe der Wölfe zu den Schaafen verglichen hat. Dieser Fall tritt nämlich ein, wann ein leidenschaftlich Liebender, trotz allem Bemühen und Flehen, unter keiner Bedingung Erhörung finden kann:

I love and hate her*).

Shakespeare, Cymb., III, 5.

Der Hass gegen die Geliebte, welcher sich dann entzündet, geht bisweilen so weit, dass er sie ermordet und darauf sich selbst. Ein Paar Beispiele dieser Art pflegen sich jährlich zu ereignen: man wird sie in den Zeitungen finden. Ganz richtig ist daher der Goethe'sche Vers:

Bei aller verschmähten Liebe, beim höllischen Elemente!
Ich wollt', ich wüsst' was ärgers, dass ich fluchen könnte!

Es ist wirklich keine Hyperbel, wenn ein Liebender die Kälte der Geliebten und die Freude ihrer Eitelkeit, die sich an seinem Leiden weidet, als *Grausamkeit* bezeichnet. Denn er steht unter dem Einfluss eines Triebes, der, dem Instinkt der Insekten verwandt, ihn zwingt, allen Gründen der Vernunft zum Trotz, seinen Zweck unbedingt zu verfolgen, und alles Andere hintanzusetzen, er kann nicht davon lassen. Nicht Einen, sondern schon manchen *Petrarka* hat es gegeben, der unerfüllten Liebesdrang, wie eine Fessel, wie einen Eisenblock am Fuss, sein Leben hindurch schleppen musste und in einsamen Wäldern seine Seufzer aushauchte: aber nur dem einen *Petrarka* wohnte zugleich die Dichtergabe ein; so dass von ihm Goethe's schöner Vers gilt:

Und wenn der Mensch in seiner Quaal verstummt,
Gab mir ein Gott, zu sagen, wie ich leide.

In der That führt der Genius der Gattung durchgängig Krieg mit den schützenden Genien der Individuen, ist ihr Verfolger und Feind, stets bereit das persönliche Glück schonungslos zu zerstören, um seine

*) Ich liebe und hasse sie.

Zwecke durchzusetzen; ja, das Wohl ganzer Nationen ist bisweilen das Opfer seiner Launen geworden: ein Beispiel dieser Art führt uns Shakespeare vor in Heinrich VI., Th. 3, A. 3, Sc. 2 und 3. Dies Alles beruht darauf, dass die Gattung, als in welcher die Wurzel unsers Wesens liegt, ein näheres und früheres Recht auf uns hat, als das Individuum; daher ihre Angelegenheiten vorgehen. Im Gefühl hievon haben die Alten den Genius der Gattung im Kupido personifizirt, einem, seines kindischen Ansehns ungeachtet, feindsäligen, grausamen und daher verschrienen Gott, einem kapriziosen, despotischen Dämon, aber dennoch Herrn der Götter und Menschen:

συ δ'ω θεων τυραννε χ'ανθρωπων, Ερως!
(Tu, deorum hominumque tyranne, Amor!)

Mörderisches Geschoss, Blindheit und Flügel sind seine Attribute. Die letzteren deuten auf den Unbestand: dieser tritt, in der Regel, erst mit der Enttäuschung ein, welche die Folge der Befriedigung ist.

Weil nämlich die Leidenschaft auf einem Wahn beruhte, der Das, was nur für die Gattung Werth hat, vorspiegelte als für das Individuum werthvoll, muss, nach erlangtem Zwecke der Gattung, die Täuschung verschwinden. Der Geist der Gattung, welcher das Individuum in Besitz genommen hatte, lässt es wieder frei. Von ihm verlassen fällt es zurück in seine ursprüngliche Beschränkung und Armuth, und sieht mit Verwunderung, dass nach so hohem, heroischen und unendlichen Streben, für seinen Genuss nichts abgefallen ist, als was jede Geschlechtsbefriedigung leistet: es findet sich, wider Erwarten, nicht glücklicher als zuvor. Es merkt, dass es der Betrogene des Willens der Gattung gewesen ist. Daher wird, in der Regel, ein beglückter Theseus seine Ariadne verlassen. Wäre *Petrarka's* Leidenschaft befriedigt worden; so wäre von Dem an sein Gesang verstummt, wie der des Vogels, sobald die Eier gelegt sind.

Hier sei es beiläufig bemerkt, dass, so sehr auch meine Metaphysik der Liebe gerade den in dieser

Leidenschaft Verstrickten missfallen wird, dennoch, wenn gegen dieselbe Vernunftbetrachtungen überhaupt etwas vermöchten, die von mir aufgedeckte Grundwahrheit, vor allem Andern, zur Ueberwältigung derselben befähigen müsste. Allein es wird wohl beim Ausspruch des alten Komikers bleiben: Quae res in se neque consilium, neque modum habet ullum, eam consilio regere non potes.

Ehen aus Liebe werden im Interesse der Gattung, nicht der Individuen geschlossen. Zwar wähnen die Betheiligten ihr eigenes Glück zu fördern: allein ihr wirklicher Zweck ist ein ihnen selbst fremder, indem er in der Hervorbringung eines nur durch sie möglichen Individuums liegt. Durch diesen Zweck zusammengeführt sollen sie fortan suchen, so gut als möglich mit einander auszukommen. Aber sehr oft wird das durch jenen instinktiven Wahn, welcher das Wesen der leidenschaftlichen Liebe ist, zusammengebrachte Paar im Uebrigen von der heterogensten Beschaffenheit seyn. Dies kommt an den Tag, wann der Wahn, wie er nothwendig muss, verschwindet. Demgemäss fallen die aus Liebe geschlossenen Ehen in der Regel unglücklich aus: denn durch sie wird für die kommende Generation auf Kosten der gegenwärtigen gesorgt. Quien se casa por amores, ha de vivir con dolores (Wer aus Liebe heirathet, hat unter Schmerzen zu leben) sagt das Spanische Sprichwort. — Umgekehrt verhält es sich mit den aus Konvenienz, meistens nach Wahl der Eltern, geschlossenen Ehen. Die hier waltenden Rücksichten, welcher Art sie auch seyn mögen, sind wenigstens reale, die nicht von selbst verschwinden können. Durch sie wird für das Glück der Vorhandenen, aber freilich zum Nachtheil der Kommenden, gesorgt; und jenes bleibt doch problematisch. Der Mann, welcher, bei seiner Verheirathung, auf Geld, statt auf Befriedigung seiner Neigung sieht, lebt mehr im Individuo, als in der Gattung; welches der Wahrheit gerade entgegengesetzt ist, daher es sich als naturwidrig darstellt und eine gewisse Verachtung erregt. Ein Mädchen, welches, dem Rath seiner Eltern entgegen, den Antrag eines

reichen und nicht alten Mannes ausschlägt, um mit Hintansetzung aller Konvenienzrücksichten, allein nach seinem instinktivem Hange zu wählen, bringt sein individuelles Wohl dem der Gattung zum Opfer. Aber eben deswegen kann man ihm einen gewissen Beifall nicht versagen: denn es hat das Wichtigere vorgezogen und im Sinne der Natur (näher, der Gattung) gehandelt; während die Eltern im Sinne des individuellen Egoismus riethen. — Dem Allen zufolge gewinnt es den Anschein, als müsste, bei Abschliessung einer Ehe, entweder das Individuum oder das Interesse der Gattung zu kurz kommen. Meistens steht es auch so: denn dass Konvenienz und leidenschaftliche Liebe Hand in Hand giengen, ist der seltenste Glücksfall. Die physisch, moralisch, oder intellektuell elende Beschaffenheit der meisten Menschen mag zum Theil ihren Grund darin haben, dass die Ehen gewöhnlich nicht aus reiner Wahl und Neigung, sondern aus allerlei äusseren Rücksichten und nach zufälligen Umständen geschlossen werden. Wird jedoch neben der Konvenienz auch die Neigung in gewissem Grade berücksichtigt; so ist dies gleichsam eine Abfindung mit dem Genius der Gattung. Glückliche Ehen sind bekanntlich selten; eben weil es im Wesen der Ehe liegt, dass ihr Hauptzweck nicht die gegenwärtige, sondern die kommende Generation ist. Indessen sei zum Troste zarter und liebender Gemüther noch hinzugefügt, dass bisweilen der leidenschaftlichen Geschlechtsliebe sich ein Gefühl ganz andern Ursprungs zugesellt, nämlich wirkliche, auf Uebereinstimmung der Gesinnung gegründete Freundschaft, welche jedoch meistens erst dann hervortritt, wann die eigentliche Geschlechtsliebe in der Befriedigung erloschen ist. Jene wird alsdann meistens daraus entspringen, dass die einander ergänzenden und entsprechenden physischen, moralischen und intellektuellen Eigenschaften beider Individuen, aus welchen, in Rücksicht auf das zu Erzeugende, die Geschlechtsliebe entstand, eben auch in Beziehung auf die Individuen selbst, als entgegengesetzte Temperamentseigenschaften und geistige Vorzüge sich zu

einander ergänzend verhalten und dadurch eine Harmonie der Gemüther begründen.

Die ganze hier abgehandelte Metaphysik der Liebe steht mit meiner Metaphysik überhaupt in genauer Verbindung, und das Licht, welches sie auf diese zurückwirft, lässt sich in Folgendem resumiren.

Es hat sich ergeben, dass die sorgfältige und durch unzählige Stufen bis zur leidenschaftlichen Liebe steigende Auswahl bei der Befriedigung des Geschlechtstriebes auf dem höchst ernsten Antheil beruht, welchen der Mensch an der speciellen persönlichen Beschaffenheit des kommenden Geschlechtes nimmt. Dieser überaus merkwürdige Antheil nun bestätigt zwei in den vorhergegangenen Kapiteln dargethane Wahrheiten: 1) Die Unzerstörbarkeit des Wesens an sich des Menschen, als welches in jenem kommenden Geschlechte fortlebt. Denn jener so lebhafte und eifrige, nicht aus Reflexion und Vorsatz, sondern aus dem innersten Zuge und Triebe unsers Wesens entspringende Antheil könnte nicht so unvertilgbar vorhanden seyn und so grosse Macht über den Menschen ausüben, wenn dieser absolut vergänglich wäre und ein von ihm wirklich und durchaus verschiedenes Geschlecht bloss der Zeit nach auf ihn folgte. 2) Dass sein Wesen an sich mehr in der Gattung als im Individuo liegt. Denn jenes Interesse an der speciellen Beschaffenheit der Gattung, welches die Wurzel aller Liebeshändel, von der flüchtigsten Neigung bis zur ernstlichsten Leidenschaft ausmacht, ist Jedem eigentlich die höchste Angelegenheit, nämlich die, deren Gelingen oder Misslingen ihn am empfindlichsten berührt; daher sie vorzugsweise die *Herzensangelegenheit* genannt wird: auch wird diesem Interesse, wann es sich stark und entschieden ausgesprochen hat, jedes bloss die eigene Person betreffende nachgesetzt und nöthigenfalls aufgeopfert. Dadurch also bezeugt der Mensch, dass ihm die Gattung näher liegt, als das Individuum, und er unmittelbarer in Jener, als in Diesem lebt. — Warum demnach hängt der Verliebte mit gänzlicher Hingebung an den Augen seiner Aus-

erkorenen und ist bereit, ihr jedes Opfer zu bringen? — Weil sein *unsterblicher* Theil es ist, der nach ihr verlangt; nach allem Sonstigen immer nur der sterbliche. — Jenes lebhafte oder gar inbrünstige, auf ein bestimmtes Weib gerichtete Verlangen ist sonach ein unmittelbares Unterpfand der Unzerstörbarkeit des Kerns unsers Wesens und seines Fortbestandes in der Gattung. Diesen Fortbestand nun aber für etwas Geringfügiges und Ungenügendes zu halten, ist ein Irrthum, der daraus entspringt, dass man unter dem Fortleben der Gattung sich nichts weiter denkt, als das künftige Daseyn uns ähnlicher, jedoch in keinem Betracht mit uns identischer Wesen, und dies wieder, weil man, von der nach Aussen gerichteten Erkenntniss ausgehend, nur die äussere Gestalt der Gattung, wie wir diese anschaulich auffassen, und nicht ihr inneres Wesen in Betracht zieht. Dieses innere Wesen aber gerade ist es, was unserem eigenen Bewusstseyn, als dessen Kern, zum Grunde liegt, daher sogar unmittelbarer, als dieses selbst ist und, als Ding an sich, frei vom principio individuationis, eigentlich das Selbe und Identische ist in allen Individuen, sie mögen neben, oder nach einander daseyn. Dieses nun ist der Wille zum Leben, also gerade Das, was Leben und Fortdauer so dringend verlangt. Dies eben bleibt demnach vom Tode verschont und unangefochten. Aber auch: es kann es zu keinem bessern Zustande bringen, als sein gegenwärtiger ist: mithin ist ihm, mit dem Leben, das beständige Leiden und Sterben der Individuen gewiss. Von diesem es zu befreien, ist der *Verneinung* des Willens zum Leben vorbehalten, als durch welche der individuelle Wille sich vom Stamm der Gattung losreisst und jenes Daseyn in derselben aufgiebt. Für Das, was er sodann ist, fehlt es uns an Begriffen, ja, an allen Datis zu solchen. Wir können es nur bezeichnen als Dasjenige, welches die Freiheit hat, Wille zum Leben zu seyn, oder nicht. Für den letztern Fall bezeichnet der Buddhaismus es mit dem Worte *Nirwana*, dessen Etymologie in der Anmerkung zum Schluss des 41. Kapitels gegeben worden. Es ist der Punkt, welcher aller mensch-

lichen Erkenntniss, eben als solcher, auf immer unzugänglich bleibt. —

Wenn wir nun, vom Standpunkte dieser letzten Betrachtung aus, in das Gewühl des Lebens hineinschauen, erblicken wir Alle mit der Noth und Plage desselben beschäftigt, alle Kräfte anstrengend, die endlosen Bedürfnisse zu befriedigen und das vielgestaltete Leiden abzuwehren, ohne jedoch etwas Anderes dafür hoffen zu dürfen, als eben die Erhaltung dieses geplagten, individuellen Daseyns, eine kurze Spanne Zeit hindurch. Dazwischen aber, mitten in dem Getümmel, sehen wir die Blicke zweier Liebender sich sehnsüchtig begegnen: — jedoch warum so heimlich, furchtsam und verstohlen? — Weil diese Liebenden die Verräther sind, welche heimlich danach trachten, die ganze Noth und Plackerei zu perpetuiren, die sonst ein baldiges Ende erreichen würde, welches sie vereiteln wollen, wie ihres Gleichen es früher vereitelt haben. Diese Betrachtung greift nun schon in das folgende Kapitel hinüber.

*

ANHANG ZUM VORSTEHENDEN KAPITEL.

Οὕτως ἀναιδῶς ἐξεκίνησας τόδε
τὸ ῥῆμα· καὶ ποῦ τοῦτο φεύξεσθαι δοκεῖς;
Πεφεύγα· τ'ἀληθὲς γὰρ ἰσχυρον τρέφω.
Soph.

Auf Seite 618*) habe ich der Päderastie beiläufig erwähnt und sie als einen irre geleiteten Instinkt bezeichnet. Dies schien mir, als ich die zweite Auflage bearbeitete, genügend. Seitdem hat weiteres Nachdenken über diese Verirrung mich in derselben ein merkwürdiges Problem, jedoch auch dessen Lösung entdecken lassen. Diese setzt das vorstehende Kapitel voraus, wirft aber auch wieder Licht auf dasselbe zurück, gehört also zur Vervollständigung, wie zum Beleg der dort dargelegten Grundansicht.

An sich selbst betrachtet nämlich stellt die Päde-

*) [S. 695 d. A.]

rastie sich dar als eine nicht bloss widernatürliche, sondern auch im höchsten Grade widerwärtige und Abscheu erregende Monstrosität, eine Handlung, auf welche allein eine völlig perverse, verschrobene und entartete Menschennatur irgend ein Mal hätte gerathen können, und die sich höchstens in ganz vereinzelten Fällen wiederholt hätte. Wenden wir nun aber uns an die Erfahrung; so finden wir das Gegentheil hievon: wir sehen nämlich dieses Laster, trotz seiner Abscheulichkeit, zu allen Zeiten und in allen Ländern der Welt, völlig im Schwange und in häufiger Ausübung. Allbekannt ist, dass dasselbe bei Griechen und Römern allgemein verbreitet war, und ohne Scheu und Schaam öffentlich eingestanden und getrieben wurde. Hievon zeugen alle alten Schriftsteller, mehr als zur Genüge. Zumal sind die Dichter sammt und sonders voll davon: nicht ein Mal der keusche Virgil ist auszunehmen (Ecl. 2). Sogar den Dichtern der Urzeit, dem Orpheus (den deshalb die Mänaden zerrissen) und dem Thamyris, ja, den Göttern selbst, wird es angedichtet. Ebenfalls reden die Philosophen viel mehr von dieser, als von der Weiberliebe: besonders scheint Plato fast keine andere zu kennen, und eben so die Stoiker, welche sie als des Weisen würdig erwähnen (Stob. ecl. eth., L. II, c. 7). Sogar dem Sokrates rühmt Plato, im Symposion, es als eine beispiellose Heldentat nach, dass er den, sich ihm dazu anbietenden Alkibiades verschmäht habe. Auch Aristoteles (Pol. II, 9) spricht von der Päderastie als etwas Gewöhnlichem, ohne sie zu tadeln, führt an, dass sie bei den Kelten in öffentlichen Ehren gestanden habe, und bei den Kretern die Gesetze sie begünstigt hätten, als Mittel gegen Uebervölkerung, erzählt (c. 10) die Männerliebschaft des Gesetzgebers Philolaos u. s. w. *Cicero* sagt sogar: Apud Graecos opprobrio fuit adolescentibus, si amatores non haberent. Für gelehrte Leser bedarf es hier überhaupt keiner Belege: sie erinnern sich deren zu Hunderten: denn bei den Alten ist Alles voll davon. Aber selbst bei den roheren Völkern, namentlich bei den Galliern, war das Laster sehr im Schwange. Wenden wir uns nach Asien, so

sehen wir alle Länder dieses Welttheils, und zwar von den frühesten Zeiten an, bis zur gegenwärtigen herab, von dem Laster erfüllt, und zwar ebenfalls ohne es sonderlich zu verhehlen: Hindu und Chinesen nicht weniger, als die Islamitischen Völker, deren Dichter wir ebenfalls viel mehr mit der Knaben-, als mit der Weiberliebe beschäftigt finden; wie denn z. B. im Gulistan des Sadi das Buch „von der Liebe" ausschliesslich von jener redet. Auch den Hebräern war dies Laster nicht unbekannt; da Altes und Neues Testament desselben als strafbar erwähnen. Im Christlichen Europa endlich hat Religion, Gesetzgebung und öffentliche Meinung ihm mit aller Macht entgegenarbeiten müssen: im Mittelalter stand überall Todesstrafe darauf, in Frankreich noch im 16. Jahrhundert der Feuertod, und in England wurde noch während des ersten Drittels dieses Jahrhunderts die Todesstrafe dafür unnachlässlich vollzogen; jetzt ist es Deportation auf Lebenszeit. So gewaltiger Maassregeln also bedurfte es, um dem Laster Einhalt zu thun; was denn zwar in bedeutendem Maasse gelungen ist, jedoch keineswegs bis zur Ausrottung desselben; sondern es schleicht, unter dem Schleier des tiefsten Geheimnisses, allezeit und überall umher, in allen Ländern und unter allen Ständen, und kommt, oft wo man es am wenigsten erwartete, plötzlich zu Tage. Auch ist es in den früheren Jahrhunderten, trotz allen Todesstrafen, nicht anders damit gewesen: dies bezeugen die Erwähnungen desselben und Anspielungen darauf in den Schriften aus allen jenen Zeiten. — Wenn wir nun alles Dieses uns vergegenwärtigen und wohl erwägen; so sehen wir die Päderastie zu allen Zeiten und in allen Ländern auf eine Weise auftreten, die gar weit entfernt ist von der, welche wir zuerst, als wir sie bloss an sich selbst betrachteten, also a priori, vorausgesetzt hatten. Nämlich die gänzliche Allgemeinheit und beharrliche Unausrottbarkeit der Sache beweist, dass sie irgendwie aus der menschlichen Natur selbst hervorgeht; da sie nur aus diesem Grunde jederzeit und überall unausbleiblich auftreten kann als ein Beleg zu dem

Naturam expelles furca, tamen usque recurret.

Dieser Folgerung können wir daher uns schlechterdings nicht entziehen, wenn wir redlich verfahren wollen. Ueber diesen Thatbestand aber hinwegzugehen und es beim Schelten und Schimpfen auf das Laster bewenden zu lassen, wäre freilich leicht, ist jedoch nicht meine Art mit den Problemen fertig zu werden; sondern meinem angeborenen Beruf, überall der Wahrheit nachzuforschen und den Dingen auf den Grund zu kommen, auch hier getreu, erkenne ich zunächst das sich darstellende und zu erklärende Phänomen, nebst der unvermeidlichen Folgerung daraus, an. Dass nun aber etwas so von Grund aus Naturwidriges, ja, der Natur gerade in ihrem wichtigsten und angelegensten Zweck Entgegentretendes aus der Natur selbst hervorgehen sollte, ist ein so unerhörtes Paradoxon, dass dessen Erklärung sich als ein schweres Problem darstellt, welches ich jedoch jetzt, durch Aufdeckung des ihm zu Grunde liegenden Naturgeheimnisses lösen werde.

Zum Ausgangspunkt diene mir eine Stelle des Aristoteles in Polit., VII, 16. — Daselbst setzt er auseinander, erstlich: dass zu junge Leute schlechte, schwache, mangelhafte und klein bleibende Kinder zeugen; und weiterhin, dass das Selbe von den Erzeugnissen der zu alten gilt: τα γαρ των πρεσβυτερων εκγονα, καθαπερ τα των νεωτερων, ατελη γιγνεται, και τοις σωμασι, και ταις διανοιαις,τα δε των γεγηρακοτων ασθενη (nam, ut juniorum, ita et grandiorum natu foetus inchoatis atque imperfectis corporibus mentibusque nascuntur: eorum vero, qui senio confecti sunt, suboles infirma et imbecilla est). Was nun dieserhalb Aristoteles als Regel für den Einzelnen, das stellt Stobäos als Gesetz für die Gemeinschaft auf, am Schlusse seiner Darlegung der peripatetischen Philosophie (Ecl. eth., L. II, c. 7 in fine): προς την ρωμην των σωματων και τελειοτητα δειν μητε νεωτερων αγαν, μητε πρεσβυτερων τους γαμους ποιεισθαι, ατελη γαρ γιγνεσθαι, κατ' αμφοτερας τας ήλικιας, και τελειως ασθενη τα εκγονα (oportet, corporum roboris et perfectionis causa, nec juniores justo, nec seniores matrimonio jungi, quia circa utramque aetatem proles fieret imbecillis et imperfecta).

Aristoteles schreibt daher vor, dass, wer 54 Jahre alt ist, keine Kinder mehr in die Welt setzen soll; wiewohl er den Beischlaf noch immer, seiner Gesundheit, oder sonst einer Ursache halber, ausüben mag. Wie Dies zu bewerkstelligen sei, sagt er nicht: seine Meinung geht aber offenbar dahin, dass die in solchem Alter erzeugten Kinder durch Abortus wegzuschaffen sind; da er diesen, wenige Zeilen vorher, anempfohlen hat. — Die Natur nun ihrerseits kann die der Vorschrift des Aristoteles zum Grunde liegende Thatsache nicht leugnen, aber auch nicht aufheben. Denn, ihrem Grundsatz natura non facit saltus zufolge, konnte sie die Saamenabsonderung des Mannes nicht plötzlich einstellen; sondern auch hier, wie bei jedem Absterben, musste eine allmälige Deterioration vorhergehen. Die Zeugung während dieser nun aber würde schwache, stumpfe, sieche, elende und kurzlebende Menschen in die Welt setzen. Ja, sie thut es nur zu oft: die in späterm Alter gezeugten Kinder sterben meistens früh weg, erreichen wenigstens nie das hohe Alter, sind, mehr oder weniger, hinfällig, kränklich, schwach, und die von ihnen Erzeugten sind von ähnlicher Beschaffenheit. Was hier von der Zeugung im deklinirenden Alter gesagt ist, gilt eben so von der im unreifen. Nun aber liegt der Natur nichts so sehr am Herzen, wie die Erhaltung der Species und ihres ächten Typus; wozu wohlbeschaffene, tüchtige, kräftige Individuen das Mittel sind: nur solche will sie. Ja, sie betrachtet und behandelt (wie im Kapitel 41 gezeigt worden) im Grunde die Individuen nur als Mittel; als Zweck bloss die Species. Demnach sehen wir hier die Natur, in Folge ihrer eigenen Gesetze und Zwecke, auf einen misslichen Punkt gerathen und wirklich in der Bedrängniss. Auf gewaltsame und von fremder Willkür abhängige Auskunftsmittel, wie das von Aristoteles angedeutete, konnte sie, ihrem Wesen zufolge, unmöglich rechnen, und eben so wenig darauf, dass die Menschen, durch Erfahrung belehrt, die Nachtheile zu früher und zu später Zeugung erkennen und demgemäss ihre Gelüste zügeln würden, in Folge vernünftiger, kalter

Ueberlegung. Auf Beides also konnte, in einer so wichtigen Sache, die Natur es nicht ankommen lassen. Jetzt blieb ihr nichts Anderes übrig, als von zwei Uebeln das kleinere zu wählen. Zu diesem Zweck nun aber musste sie ihr beliebtes Werkzeug, den Instinkt, welcher, wie in vorstehendem Kapitel gezeigt, das so wichtige Geschäft der Zeugung überall leitet und dabei so seltsame Illusionen schafft, auch hier in ihr Interesse ziehen; welches nun aber hier nur dadurch geschehen konnte, dass sie ihn irre leitete (lui donna le change). Die Natur kennt nämlich nur das Physische, nicht das Moralische: sogar ist zwischen ihr und der Moral entschiedener Antagonismus. Erhaltung des Individui, besonders aber der Species, in möglichster Vollkommenheit, ist ihr alleiniger Zweck. Zwar ist nun auch physisch die Päderastie den dazu verführten Jünglingen nachtheilig; jedoch nicht in so hohem Grade, dass es nicht von zweien Uebeln das kleinere wäre, welches sie demnach wählt, um dem sehr viel grössern, der Depravation der Species, schon von Weitem auszuweichen und so das bleibende und zunehmende Unglück zu verhüten.

Dieser Vorsicht der Natur zufolge stellt, ungefähr in dem von Aristoteles angegebenen Alter, in der Regel eine päderastische Neigung sich leise und allmälig ein, wird immer deutlicher und entschiedener, in dem Maasse, wie die Fähigkeit, starke und gesunde Kinder zu zeugen, abnimmt. So veranstaltet es die Natur. Wohl zu merken jedoch, dass von diesem eintretenden Hange bis zum Laster selbst noch ein sehr weiter Weg ist. Zwar wenn, wie im alten Griechenland und Rom, oder zu allen Zeiten in Asien, ihm kein Damm entgegengesetzt ist, kann er, vom Beispiel ermuthigt, leicht zum Laster führen, welches dann, in Folge hievon, grosse Verbreitung erhält. In Europa hingegen stehen demselben so überaus mächtige Motive der Religion, der Moral, der Gesetze und der Ehre entgegen, dass fast Jeder schon vor dem blossen Gedanken zurückbebt, und wir demgemäss annehmen dürfen, dass unter etwan drei Hundert, welche jenen Hang spüren, höchstens Einer so schwach und hirn-

los seyn wird, ihm nachzugeben; um so gewisser, als dieser Hang erst in dem Alter eintritt, wo das Blut abgekühlt und der Geschlechtstrieb überhaupt gesunken ist, und er andererseits an der gereiften Vernunft, an der durch Erfahrung erlangten Umsicht und der vielfach geübten Festigkeit so starke Gegner findet, dass nur eine von Haus aus schlechte Natur ihm unterliegen wird.

Inzwischen wird der Zweck, den die Natur dabei hat, dadurch erreicht, dass jene Neigung Gleichgültigkeit gegen die Weiber mit sich führt, welche mehr und mehr zunimmt, zur Abneigung wird und endlich bis zum Widerwillen anwächst. Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre widernatürliche Richtung wird. — Diesem entsprechend finden wir die Päderastie durchgängig als ein Laster alter Männer. Nur solche sind es, welche dann und wann, zum öffentlichen Skandal, darauf betroffen werden. Dem eigentlich männlichen Alter ist sie fremd, ja, unbegreiflich. Wenn ein Mal eine Ausnahme hievon vorkommt; so glaube ich, dass es nur in Folge einer zufälligen und vorzeitigen Depravation der Zeugungskraft seyn kann, welche nur schlechte Zeugungen liefern könnte, denen vorzubeugen, die Natur sie ablenkt. Daher auch richten die in grossen Städten leider nicht seltenen Kinäden ihre Winke und Anträge stets an ältere Herren, niemals an die im Alter der Kraft stehenden, oder gar an junge Leute. Auch bei den Griechen, wo Beispiel und Gewohnheit hin und wieder eine Ausnahme von dieser Regel herbeigeführt haben mag, finden wir von den Schriftstellern, zumal den Philosophen, namentlich Plato und Aristoteles, in der Regel, den Liebhaber ausdrücklich als ältlich dargestellt. Insbesondere ist in dieser Hinsicht eine Stelle des Plutarch bemerkenswerth im Liber amatorius, c. 5: Ὁ παιδικος ερως, οψε γεγονως, και παρ' ὡραν τῳ βιῳ, νοθος και σκοτιος, εξελαυνει τον γνησιον ερωτα και πρεσβυτερον. (Puerorum amor, qui, quum tarde in vita et intempestive, quasi spurius et occultus, exstitisset,

germanum et natu majorem amorem expellit.) Sogar unter den Göttern finden wir nur die ältlichen, den Zeus und den Herakles, mit männlichen Geliebten versehen, nicht den Mars, Apollo, Bacchus, Merkur. — Inzwischen kann im Orient der in Folge der Polygamie entstehende Mangel an Weibern hin und wieder gezwungene Ausnahmen zu dieser Regel veranlassen: eben so in noch neuen und daher weiberlosen Kolonien, wie Kalifornien u. s. w. — Dem entsprechend nun ferner, dass das unreife Sperma, eben so wohl wie das durch Alter depravirte, nur schwache, schlechte und unglückliche Zeugungen liefern kann, ist, wie im Alter, so auch in der Jugend eine erotische Neigung solcher Art zwischen Jünglingen oft vorhanden, führt aber wohl nur höchst selten zum wirklichen Laster, indem ihr, ausser den oben genannten Motiven, die Unschuld, Reinheit, Gewissenhaftigkeit und Verschämtheit des jugendlichen Alters entgegensteht.

Aus dieser Darstellung ergiebt sich, dass, während das in Betracht genommene Laster den Zwecken der Natur, und zwar im Allerwichtigsten und ihr Angelegensten, gerade entgegenzuarbeiten scheint, es in Wahrheit eben diesen Zwecken, wiewohl nur mittelbar, dienen muss, als Abwendungsmittel grösserer Uebel. Es ist nämlich ein Phänomen der absterbenden und dann wieder der unreifen Zeugungskraft, welche der Species Gefahr drohen: und wiewohl sie alle Beide aus moralischen Gründen pausiren sollten; so war hierauf doch nicht zu rechnen; da überhaupt die Natur das eigentlich Moralische bei ihrem Treiben nicht in Anschlag bringt. Demnach griff die, in Folge ihrer eigenen Gesetze, in die Enge getriebene Natur, mittelst Verkehrung des Instinkts, zu einem Nothbehelf, einem Stratagem, ja, man möchte sagen, sie bauete sich eine Eselsbrücke, um, wie oben dargelegt, von zweien Uebeln dem grössern zu entgehen. Sie hat nämlich den wichtigen Zweck im Auge, unglücklichen Zeugungen vorzubeugen, welche allmälig die ganze Species depraviren könnten, und da ist sie, wie wir gesehen haben, nicht skrupulös in der

Wahl der Mittel. Der Geist, in welchem sie hier verfährt, ist der selbe, in welchem sie, wie oben, Kapitel 27, angeführt, die Wespen antreibt, ihre Jungen zu erstechen: denn in beiden Fällen greift sie zum Schlimmen, um Schlimmerem zu entgehen: sie führt den Geschlechtstrieb irre, um seine verderblichsten Folgen zu vereiteln.

Meine Absicht bei dieser Darstellung ist zunächst die Lösung des oben dargelegten auffallenden Problems gewesen; sodann aber auch die Bestätigung meiner, im vorstehenden Kapitel ausgeführten Lehre, dass bei aller Geschlechtsliebe der Instinkt die Zügel führt und Illusionen schafft, weil der Natur das Interesse der Gattung allen andern vorgeht, und dass Dies sogar bei der hier in Rede stehenden, widerwärtigen Verirrung und Ausartung des Geschlechtstriebes gültig bleibt; indem auch hier, als letzter Grund, die Zwecke der Gattung sich ergeben, wiewohl sie, in diesem Fall, bloss negativer Art sind, indem die Natur dabei prophylaktisch verfährt. Diese Betrachtung wirft daher auf meine gesammte Metaphysik der Geschlechtsliebe Licht zurück. Ueberhaupt aber ist durch diese Darstellung eine bisher verborgene Wahrheit zu Tage gebracht, welche bei aller ihrer Seltsamkeit, doch neues Licht auf das innere Wesen, den Geist und das Treiben der Natur wirft. Demgemäss hat es sich dabei nicht um moralische Verwarnung gegen das Laster, sondern um das Verständniss des Wesens der Sache gehandelt. Uebrigens ist der wahre, letzte, tief metaphysische Grund der Verwerflichkeit der Päderastie dieser, dass, während der Wille zum Leben sich darin bejaht, die Folge solcher Bejahung, welche den Weg zur Erlösung offen hält, also die Erneuerung des Lebens, gänzlich abgeschnitten ist. — Endlich habe ich auch, durch Darlegung dieser paradoxen Gedanken, den durch das immer weitere Bekanntwerden meiner von ihnen so sorgfältig verhehlten Philosophie jetzt sehr deconcertirten Philosophieprofessoren eine kleine Wohlthat zufliessen lassen wollen, indem ich ihnen Gelegenheit eröffnete zu der Verläumdung, dass ich die Päderastie in Schutz genommen und anempfohlen hätte.

KAPITEL 45*).

VON DER BEJAHUNG DES WILLENS ZUM LEBEN.

Wenn der Wille zum Leben sich bloss darstellte als Trieb zur Selbsterhaltung; so würde dies nur eine Bejahung der individuellen Erscheinung, auf die Spanne Zeit ihrer natürlichen Dauer seyn. Die Mühen und Sorgen eines solchen Lebens würden nicht gross, mithin das Daseyn leicht und heiter ausfallen. Weil hingegen der Wille das Leben schlechthin und auf alle Zeit will, stellt er sich zugleich dar als Geschlechtstrieb, der es auf eine endlose Reihe von Generationen abgesehen hat. Dieser Trieb hebt jene Sorglosigkeit, Heiterkeit und Unschuld, die ein bloss individuelles Daseyn begleiten würden, auf, indem er in das Bewusstseyn Unruhe und Melancholie, in den Lebenslauf Unfälle, Sorge und Noth bringt. — Wenn er hingegen, wie wir es an seltenen Ausnahmen sehen, freiwillig unterdrückt wird; so ist dies die Wendung des Willens, als welcher umkehrt. Er geht alsdann im Individuo auf, und nicht über dasselbe hinaus. Dies kann jedoch nur durch eine schmerzliche Gewalt geschehen, die jenes sich selber anthut. Ist es aber geschehen; so wird dem Bewusstseyn jene Sorglosigkeit und Heiterkeit des bloss individuellen Daseyns wiedergegeben, und zwar auf einer erhöhten Potenz. — Hingegen an die Befriedigung jenes heftigsten aller Triebe und Wünsche knüpft sich der Ursprung eines neuen Daseyns, also die Durchführung des Lebens, mit allen seinen Lasten, Sorgen, Nöthen und Schmerzen, von Neuem; zwar in einem andern Individuo: jedoch wenn Beide, wie sie in der Erscheinung verschieden sind, es auch schlechthin und an sich wären, wo bliebe dann die ewige Gerechtigkeit? — Das Leben stellt sich dar als eine Aufgabe, ein Pensum zum Abarbeiten, und daher, in der Regel, als ein steter Kampf gegen die Noth. Demnach

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 60 des ersten Bandes. [S. 394 d. A.]

sucht Jeder durch und davon zu kommen, so gut es gehen will: er thut das Leben ab, wie einen Frohndienst, welchen er schuldig war. Wer aber hat diese Schuld kontrahirt? — Sein Erzeuger, im Genuss der Wollust. Also dafür, dass der Eine diese genossen hat, muss der Andere leben, leiden und sterben. Inzwischen wissen wir und sehen hier darauf zurück, dass die Verschiedenheit des Gleichartigen durch Raum und Zeit bedingt ist, welche ich in diesem Sinne das principium individuationis genannt habe. Sonst wäre die ewige Gerechtigkeit nicht zu retten. Eben darauf, dass der Erzeuger im Erzeugten sich selbst wiedererkennt, beruht die Vaterliebe, vermöge welcher der Vater bereit ist, für sein Kind mehr zu thun, zu leiden und zu wagen, als für sich selbst, und zugleich dies als seine Schuldigkeit erkennt.

Das Leben eines Menschen, mit seiner endlosen Mühe, Noth und Leiden, ist anzusehen als die Erklärung und Paraphrase des Zeugungsaktes, d. i. der entschiedenen Bejahung des Willens zum Leben: zu derselben gehört auch noch, dass er der Natur einen Tod schuldig ist, und er denkt mit Beklemmung an diese Schuld. — Zeugt dies nicht davon, dass unser Daseyn eine Verschuldung enthält? — Allerdings aber sind wir, gegen den periodisch zu entrichtenden Zoll, Geburt und Tod, immerwährend da, und geniessen successiv alle Leiden und Freuden des Lebens; sodass uns keine entgehen kann: dies eben ist die Frucht der Bejahung des Willens zum Leben. Dabei ist also die Furcht vor dem Tode, welche uns, trotz allen Plagen des Lebens, darin festhält, eigentlich illusorisch: aber eben so illusorisch ist der Trieb, der uns hineingelockt hat. Diese Lockung selbst kann man objektiv anschauen in den sich sehnsüchtig begegnenden Blicken zweier Liebenden: sie sind der reinste Ausdruck des Willens zum Leben in seiner Bejahung. Wie ist er hier so sanft und zärtlich! Wohlseyn will er, und ruhigen Genuss und sanfte Freude, für sich, für Andere, für Alle. Es ist das Thema des Anakreon. So lockt und schmeichelt er sich selbst ins Leben hinein. Ist er aber darin, dann zieht die Quaal das Ver-

brechen, und das Verbrechen die Quaal herbei: Gräuel und Verwüstung füllen den Schauplatz. Es ist das Thema des Aeschylos.

Der Akt nun aber, durch welchen der Wille sich bejaht und der Mensch entsteht, ist eine Handlung, deren Alle sich im Innersten schämen, die sie daher sorgfältig verbergen, ja, auf welcher betroffen sie erschrecken, als wären sie bei einem Verbrechen ertappt worden. Es ist eine Handlung, deren man bei kalter Ueberlegung meistens mit Widerwillen, in erhöhter Stimmung mit Abscheu gedenkt. Näher auf dieselbe in diesem Sinne eingehende Betrachtungen liefert *Montaigne*, im 5. Kapitel des dritten Buches unter der Randglosse: ce que c'est que l'amour. Eine eigenthümliche Betrübniss und Reue folgt ihr auf dem Fusse, ist jedoch am fühlbarsten nach der erstmaligen Vollziehung derselben, überhaupt aber um so deutlicher, je edler der Charakter ist. Selbst *Plinius*, der Heide, sagt daher: Homini tantum primi coitus poenitentia: augurium scilicet vitae, a poenitenda origine (Hist. nat., X, 83). Und andererseits, was treiben und singen, in Goethe's „Faust", Teufel und Hexen auf ihrem Sabbath? Unzucht und Zoten. Was docirt ebendaselbst (in den vortrefflichen Paralipomenis zum Faust), vor der versammelten Menge, der leibhaftige Satan? — Unzucht und Zoten; nichts weiter. — Aber einzig und allein mittelst der fortwährenden Ausübung einer so beschaffenen Handlung besteht das Menschengeschlecht. — Hätte nun der Optimismus Recht, wäre unser Daseyn das dankbar zu erkennende Geschenk höchster, von Weisheit geleiteter Güte, und demnach an sich selbst preiswürdig, rühmlich und erfreulich; da müsste doch wahrlich der Akt, welcher es perpetuirt, eine ganz andere Physiognomie tragen. Ist hingegen dieses Daseyn eine Art Fehltritt, oder Irrweg; ist es das Werk eines ursprünglich blinden Willens, dessen glücklichste Entwickelung die ist, dass er zu sich selbst komme, um sich selbst aufzuheben; so muss der jenes Daseyn perpetuirende Akt gerade so aussehen, wie er aussieht.

Hinsichtlich auf die erste Grundwahrheit meiner

Lehre verdient hier die Bemerkung eine Stelle, dass die oben berührte Schaam über das Zeugungsgeschäft sich sogar auf die demselben dienenden Theile erstreckt, obschon diese, gleich allen übrigen, angeboren sind. Dies ist abermals ein schlagender Beweis davon, dass nicht bloss die Handlungen, sondern schon der Leib des Menschen die Erscheinung, Objektivation seines Willens und als das Werk desselben zu betrachten ist. Denn einer Sache, die ohne seinen Willen dawäre, könnte er sich nicht schämen.

Der Zeugungsakt verhält sich ferner zur Welt, wie das Wort zum Räthsel. Nämlich, die Welt ist weit im Raume und alt in der Zeit und von unerschöpflicher Mannichfaltigkeit der Gestalten. Jedoch ist dies Alles nur die Erscheinung des Willens zum Leben; und die Koncentration, der Brennpunkt dieses Willens, ist der Generationsakt. In diesem Akt also spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus. Es ist, in dieser Hinsicht, sogar beachtenswerth, dass er selbst auch schlechthin „der Wille" genannt wird, in der sehr bezeichnenden Redensart: „er verlangte von ihr, sie sollte ihm zu Willen seyn." Als der deutlichste Ausdruck des Willens also ist jener Akt der Kern, das Kompendium, die Quintessenz der Welt. Daher geht uns durch ihn ein Licht auf über ihr Wesen und Treiben: er ist das Wort zum Räthsel. Demgemäss ist er verstanden unter dem „Baum der Erkenntniss": denn nach der Bekanntschaft mit ihm gehen Jedem über das Leben die Augen auf, wie es auch Byron sagt:

The tree of knowledge has been pluck'd, — all's known*)
D. Juan, I, 128.

Nicht weniger entspricht dieser Eigenschaft, dass er das grosse αρρητον, das öffentliche Geheimniss ist, welches nie und nirgends deutlich erwähnt werden darf, aber immer und überall sich, als die Hauptsache, von selbst versteht und daher den Gedanken Aller stets gegenwärtig ist, weshalb auch die leiseste An-

*) Vom Baum der Erkenntniss ist gepflückt worden: — Alles ist bekannt.

spielung darauf augenblicklich verstanden wird. Die Hauptrolle, die jener Akt und was ihm anhängt in der Welt spielt, indem überall Liebesintriguen einerseits betrieben und andererseits vorausgesetzt werden, ist der Wichtigkeit dieses punctum saliens des Welteies ganz angemessen. Das Belustigende liegt nur in der steten Verheimlichung der Hauptsache.

Aber nun seht, wie der junge, unschuldige, menschliche Intellekt, wann ihm jenes grosse Geheimniss der Welt zuerst bekannt wird, erschrickt über die Enormität! Der Grund hievon ist, dass auf dem weiten Wege, den der ursprünglich erkenntnisslose Wille zu durchlaufen hatte, ehe er sich zum Intellekt, zumal zum menschlichen, vernünftigen, Intellekt steigerte, er sich selber so entfremdet wurde, dass er seinen Ursprung, jene poenitenda origo, nicht mehr kennt und nun vom Standpunkt des lauteren, daher unschuldigen Erkennens aus, sich darüber entsetzt.

Da nun also der Brennpunkt des Willens, d. h. die Koncentration und der höchste Ausdruck desselben, der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung ist; so ist es sehr bezeichnend und in der symbolischen Sprache der Natur naiv ausgedrückt, dass der individualisirte Wille, also der Mensch und das Thier, seinen Eintritt in die Welt durch die Pforte der Geschlechtstheile macht. —

Die *Bejahung des Willens zum Leben*, welche demnach ihr Centrum im Generationsakt hat, ist beim Thiere unausbleiblich. Denn allererst im Menschen kommt der Wille, welcher die natura naturans ist, zur *Besinnung*. Zur Besinnung kommen heisst: nicht bloss zur augenblicklichen Nothdurft des individuellen Willens, zu seinem Dienst in der dringenden Gegenwart, erkennen; — wie dies im Thiere, nach Maassgabe seiner Vollkommenheit und seiner Bedürfnisse, welche Hand in Hand gehen, der Fall ist; sondern eine grössere Breite der Erkenntniss erlangt haben, vermöge einer deutlichen Erinnerung des Vergangenen, ungefähren Anticipation des Zukünftigen und eben dadurch allseitigen Uebersicht des individuellen Lebens, des eigenen, des fremden, ja des Daseyns

überhaupt. Wirklich ist das Leben jeder Thierspecies, die Jahrtausende ihrer Existenz hindurch, gewissermaassen einem einzigen Augenblicke gleich: denn es ist blosses Bewusstseyn der *Gegenwart*, ohne das der Vergangenheit und der Zukunft, mithin des Todes. In diesem Sinne ist es anzusehen als ein beharrender Augenblick, ein Nunc stans. — Hier sehen wir, beiläufig, am deutlichsten, dass überhaupt die Form des Lebens, oder der Erscheinung des Willens mit Bewusstseyn, zunächst und unmittelbar bloss die *Gegenwart* ist: Vergangenheit und Zukunft kommen allein beim Menschen und zwar bloss im Begriff hinzu, werden in abstracto erkannt und allenfalls durch Bilder der Phantasie erläutert. — Nachdem also der Wille zum Leben, d. h. das innere Wesen der Natur, in rastlosem Streben nach vollkommener Objektivation und vollkommenem Genuss, die ganze Reihe der Thiere durchlaufen hat, — welches oft in den mehrfachen Absätzen successiver, stets von Neuem anhebender Thierreihen auf dem selben Planeten geschieht; — kommt er zuletzt in dem mit Vernunft ausgestatteten Wesen, im Menschen, zur *Besinnung*. Hier nun fängt die Sache an ihm bedenklich zu werden, die Frage dringt sich ihm auf, woher und wozu das Alles sei, und hauptsächlich, ob die Mühe und Noth seines Lebens und Strebens wohl durch den Gewinn belohnt werde? le jeu vaut-il bien la chandelle? — Demnach ist hier der Punkt, wo er, beim Lichte deutlicher Erkenntniss, sich zur Bejahung oder Verneinung des Willens zum Leben entscheidet; wiewohl er sich Letztere, in der Regel, nur in einem mythischen Gewande zum Bewusstseyn bringen kann. — Wir haben demzufolge keinen Grund, anzunehmen, dass es irgendwo noch zu höher gesteigerten Objektivationen des Willens komme; da er hier schon an seinem Wendepunkte angelangt ist.

*

KAPITEL 46 *).

VON DER NICHTIGKEIT UND DEM LEIDEN DES LEBENS.

Aus der Nacht der Bewusstlosigkeit zum Leben erwacht findet der Wille sich als Individuum, in einer end- und gränzenlosen Welt, unter zahllosen Individuen, alle strebend, leidend, irrend; und wie durch einen bangen Traum eilt er zurück zur alten Bewusstlosigkeit. — Bis dahin jedoch sind seine Wünsche gränzenlos, seine Ansprüche unerschöpflich, und jeder befriedigte Wunsch gebiert einen neuen. Keine auf der Welt mögliche Befriedigung könnte hinreichen, sein Verlangen zu stillen, seinem Begehren ein endliches Ziel zu setzen und den bodenlosen Abgrund seines Herzens auszufüllen. Daneben nun betrachte man, was dem Menschen, an Befriedigungen jeder Art, in der Regel, wird: es ist meistens nicht mehr, als die, mit unablässiger Mühe und steter Sorge, im Kampf mit der Noth, täglich errungene, kärgliche Erhaltung dieses Daseyns selbst, den Tod im Prospekt. — Alles im Leben giebt kund, dass das irdische Glück bestimmt ist, vereitelt oder als eine Illusion erkannt zu werden. Hiezu liegen tief im Wesen der Dinge die Anlagen. Demgemäss fällt das Leben der meisten Menschen trübsälig und kurz aus. Die komparativ Glücklichen sind es meistens nur scheinbar, oder aber sie sind, wie die Langlebenden, seltene Ausnahmen, zu denen eine Möglichkeit übrig bleiben musste, — als Lockvogel. Das Leben stellt sich dar als ein fortgesetzter Betrug, im Kleinen, wie im Grossen. Hat es versprochen, so hält es nicht; es sei denn, um zu zeigen, wie wenig wünschenswerth das Gewünschte war: so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte. Hat es gegeben; so war es, um zu nehmen.

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 56—59 des ersten Bandes. [S. 372—394 d. A.] Auch ist damit zu vergleichen Kapitel 11 und 12 des zweiten Bandes der Parerga und Paralipomena.

Der Zauber der Entfernung zeigt uns Paradiese, welche wie optische Täuschungen verschwinden, wann wir uns haben hinäffen lassen. Das Glück liegt demgemäss stets in der Zukunft, oder auch in der Vergangenheit, und die Gegenwart ist einer kleinen dunkeln Wolke zu vergleichen, welche der Wind über die besonnte Fläche treibt: vor ihr und hinter ihr ist Alles hell, nur sie selbst wirft stets einen Schatten. Sie ist demnach allezeit ungenügend, die Zukunft aber ungewiss, die Vergangenheit unwiederbringlich. Das Leben, mit seinen stündlichen, täglichen, wöchentlichen und jährlichen, kleinen, grössern und grossen Widerwärtigkeiten, mit seinen getäuschten Hoffnungen und seinen alle Berechnung vereitelnden Unfällen, trägt so deutlich das Gepräge von etwas, das uns verleidet werden soll, dass es schwer zu begreifen ist, wie man dies hat verkennen können und sich überreden lassen, es sei da, um dankbar genossen zu werden, und der Mensch, um glücklich zu seyn. Stellt doch vielmehr jene fortwährende Täuschung und Enttäuschung, wie auch die durchgängige Beschaffenheit des Lebens, sich dar, als darauf abgesehen und berechnet, die Ueberzeugung zu erwecken, dass gar nichts unsers Strebens, Treibens und Ringens werth sei, dass alle Güter nichtig seien, die Welt an allen Enden bankrott, und das Leben ein Geschäft, das nicht die Kosten deckt; — auf dass unser Wille sich davon abwende.

Die Art, wie diese Nichtigkeit aller Objekte des Willens sich dem im Individuo wurzelnden Intellekt kund giebt und fasslich macht, ist zunächst *die Zeit*. Sie ist die Form, mittelst derer jene Nichtigkeit der Dinge als Vergänglichkeit derselben erscheint; indem, vermöge dieser, alle unsere Genüsse und Freuden unter unsern Händen zu Nichts werden und wir nachher verwundert fragen, wo sie geblieben seien. Jene Nichtigkeit selbst ist daher das alleinige *Objektive* der Zeit, d. h. das ihr im Wesen an sich der Dinge Entsprechende, also Das, dessen Ausdruck sie ist. Deshalb eben ist die Zeit die a priori nothwendige Form aller unserer Anschauungen: in ihr muss sich Alles darstellen, auch wir selbst. Demzufolge gleicht nun zu-

nächst unser Leben einer Zahlung, die man in lauter Kupferpfennigen zugezählt erhält und dann doch quittieren muss: es sind die Tage; die Quittung ist der Tod. Denn zuletzt verkündigt die Zeit den Urtheilsspruch der Natur über den Werth aller in ihr erscheinenden Wesen, indem sie sie vernichtet:

> Und das mit Recht: denn Alles was entsteht,
> Ist werth, dass es zu Grunde geht.
> Drum besser wär's, dass nichts entstünde.

So sind denn Alter und Tod, zu denen jedes Leben nothwendig hineilt, das aus den Händen der Natur selbst erfolgende Verdammungsurtheil über den Willen zum Leben, welches aussagt, dass dieser Wille ein Streben ist, dass sich selbst vereiteln muss. „Was du gewollt hast", spricht es, „endigt *so*: wolle etwas Besseres." — Also die Belehrung, welche Jedem sein Leben giebt, besteht im Ganzen darin, dass die Gegenstände seiner Wünsche beständig täuschen, wanken und fallen, sonach mehr Quaal als Freude bringen, bis endlich sogar der ganze Grund und Boden, auf dem sie sämmtlich stehen, einstürzt, indem sein Leben selbst vernichtet wird und er so die letzte Bekräftigung erhält, dass all sein Streben und Wollen eine Verkehrtheit, ein Irrweg war:

> Then old age and experience, hand in hand,
> Lead him to death, and make him understand,
> After a search so painful and so long,
> That all his life he has been in the wrong *).

Wir wollen aber noch auf das Specielle der Sache eingehen; da diese Ansichten es sind, in denen ich den meisten Widerspruch erfahren habe. — Zuvörderst habe ich die im Texte gegebene Nachweisung der Negativität aller Befriedigung, also alles Genusses und alles Glückes, im Gegensatz der Positivität des Schmerzes noch durch Folgendes zu bekräftigen.

*) Bis Alter und Erfahrung, Hand in Hand,
Zum Tod' ihn führen und er hat erkannt,
Dass, nach so langem, mühevollen Streben,
Er Unrecht hatte, durch sein ganzes Leben.

Wir fühlen den Schmerz, aber nicht die Schmerzlosigkeit; wir fühlen die Sorge, aber nicht die Sorglosigkeit; die Furcht, aber nicht die Sicherheit. Wir fühlen den Wunsch, wie wir Hunger und Durst fühlen; sobald er aber erfüllt worden, ist es damit, wie mit dem genossenen Bissen, der in dem Augenblick, da er verschluckt wird, für unser Gefühl dazuseyn aufhört. Genüsse und Freuden vermissen wir schmerzlich, sobald sie ausbleiben: aber Schmerzen, selbst wenn sie nach langer Anwesenheit ausbleiben, werden nicht unmittelbar vermisst, sondern höchstens wird absichtlich, mittelst der Reflexion, ihrer gedacht. Denn nur Schmerz und Mangel können positiv empfunden werden und kündigen daher sich selbst an: das Wohlseyn hingegen ist bloss negativ. Daher eben werden wir der drei grössten Güter des Lebens, Gesundheit, Jugend und Freiheit, nicht als solcher inne, so lange wir sie besitzen; sondern erst nachdem wir sie verloren haben: denn auch sie sind Negationen. Dass Tage unsers Lebens glücklich waren, merken wir erst, nachdem sie unglücklichen Platz gemacht haben. — In dem Maasse, als die Genüsse zunehmen, nimmt die Empfänglichkeit für sie ab: das Gewohnte wird nicht mehr als Genuss empfunden. Eben dadurch aber nimmt die Empfänglichkeit für das Leiden zu: denn das Wegfallen des Gewohnten wird schmerzlich gefühlt. Also wächst durch den Besitz das Maass des Nothwendigen, und dadurch die Fähigkeit Schmerz zu empfinden. — Die Stunden gehen desto schneller hin, je angenehmer; desto langsamer, je peinlicher sie zugebracht werden: weil der Schmerz, nicht der Genuss das Positive ist, dessen Gegenwart sich fühlbar macht. Eben so werden wir bei der Langenweile der Zeit inne, bei der Kurzweil nicht. Beides beweist, dass unser Daseyn dann am glücklichsten ist, wann wir es am wenigsten spüren: woraus folgt, dass es besser wäre, es nicht zu haben. Grosse, lebhafte Freude lässt sich schlechterdings nur denken als Folge grosser vorhergegangener Noth: denn zu einem Zustande dauernder Zufriedenheit kann nichts hinzukommen, als etwas Kurzweil, oder auch Befriedigung der Eitelkeit. Darum sind alle

Dichter genöthigt, ihre Helden in ängstliche und peinliche Lagen zu bringen, um sie daraus wieder befreien zu können: Drama und Epos schildern demnach durchgängig nur kämpfende, leidende, gequälte Menschen, und jeder Roman ist ein Guckkasten, darin man die Spasmen und Konvulsionen des geängstigten menschlichen Herzens betrachtet. Diese ästhetische Nothwendigkeit hat *Walter Scott* naiv dargelegt in der „Konklusion" zu seiner Novelle Old mortality. — Ganz in Uebereinstimmung mit der von mir bewiesenen Wahrheit sagt auch der von Natur und Glück so begünstigte *Voltaire:* le bonheur n'est qu'un rève, et la douleur est réelle; und setzt hinzu: il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins.

Ehe man so zuversichtlich ausspricht, dass das Leben ein wünschenswerthes, oder dankenswerthes Gut sei, vergleiche man ein Mal gelassen die Summe der nur irgend möglichen Freuden, welche ein Mensch in seinem Leben geniessen kann, mit der Summe der nur irgend möglichen Leiden, die ihn in seinem Leben treffen können. Ich glaube, die Bilanz wird nicht schwer zu ziehen seyn. Im Grunde aber ist es ganz überflüssig, zu streiten, ob des Guten oder des Uebeln mehr auf der Welt sei: denn schon das blosse Daseyn des Uebels entscheidet die Sache; da dasselbe nie durch das daneben oder danach vorhandene Gut getilgt, mithin auch nicht ausgeglichen werden kann:

Mille piacer' non vagliono un tormento *).
Petr.

Denn, dass Tausende in Glück und Wonne gelebt hätten, höbe ja nie die Angst und Todesmarter eines Einzigen auf: und eben so wenig macht mein gegenwärtiges Wohlseyn meine frühern Leiden ungeschehen. Wenn daher des Uebeln auch hundert Mal weniger auf der Welt wäre, als der Fall ist; so wäre dennoch das blosse Daseyn desselben hinreichend, eine Wahr-

*) Tausend Genüsse sind nicht *eine* Quaal werth.

heit zu begründen, welche sich auf verschiedene Weise, wiewohl immer nur etwas indirekt ausdrücken lässt, nämlich, dass wir über das Daseyn der Welt uns nicht zu freuen, vielmehr zu betrüben haben; — dass ihr Nichtseyn ihrem Daseyn vorzuziehen wäre; — dass sie etwas ist, das im Grunde nicht seyn sollte; u. s. f. Ueberaus schön ist *Byrons* Ausdruck der Sache:

> *Our life is a false nature*, — 'tis not in
> The harmony of things, this hard decree,
> This uneradicable taint of sin,
> This boundless Upas, this all-blasting tree
>
> Whose root is earth, whose leaves and branches be
> The skies, which rain their plagues on men like dew —
> Disease, death, bondage — all the woes we see —
> And worse, the woes we see not — which throb through
> The immedicable soul, with hearth-aches ever new *).

Wenn die Welt und das Leben Selbstzweck seyn und demnach theoretisch keiner Rechtfertigung, praktisch keiner Entschädigung oder Gutmachung bedürfen sollten, sondern dawären, etwan wie *Spinoza* und die heutigen Spinozisten es darstellen, als die einzige Manifestation eines Gottes, der animi causa, oder auch um sich zu spiegeln, eine solche Evolution mit sich selber vornähme, mithin ihr Daseyn weder durch Gründe gerechtfertigt, noch durch Folgen ausgelöst zu werden brauchte; — dann müssten nicht etwan die Leiden und Plagen des Lebens durch die Genüsse und das Wohlseyn in demselben völlig ausgeglichen werden; — da dies, wie gesagt, unmöglich ist, weil mein gegenwärtiger Schmerz durch künftige Freuden nie aufgehoben wird, indem diese ihre Zeit

*) Unser Leben ist falscher Art: in der Harmonie der Dinge kann es nicht liegen, dieses harte Verhängniss, diese unausrottbare Seuche der Sünde, dieser gränzenlose Upas, dieser Alles vergiftende Baum, dessen Wurzel die Erde ist, dessen Blätter und Zweige die Wolken sind, welche ihre Plagen auf die Menschen herabregnen, wie Thau, — Krankheit, Tod, Knechtschaft, — all das Wehe, welches wir sehen, — und, was schlimmer, das Wehe, welches wir nicht sehen, — und welches die unheilbare Seele durchwallt, mit immer neuem Gram.

füllen, wie er seine; — sondern es müsste ganz und gar keine Leiden geben und auch der Tod nicht seyn, oder nichts Schreckliches für uns haben. Nur so würde das Leben für sich selbst bezahlen.

Weil nun aber unser Zustand vielmehr etwas ist, das besser nicht wäre; so trägt Alles, was uns umgiebt, die Spur hievon — gleich wie in der Hölle Alles nach Schwefel riecht, — indem Jegliches stets unvollkommen und trüglich, jedes Angenehme mit Unangenehmem versetzt, jeder Genuss immer nur ein halber ist, jedes Vergnügen seine eigene Störung, jede Erleichterung neue Beschwerde herbeiführt, jedes Hülfsmittel unserer täglichen und stündlichen Noth uns alle Augenblicke im Stich lässt und seinen Dienst versagt, die Stufe, auf welche wir treten, so oft unter uns bricht, ja, Unfälle, grosse und kleine, das Element unsers Lebens sind, und wir, mit Einem Wort, dem *Phineus* gleichen, dem die Harpyen alle Speisen besudelten und ungeniessbar machten. Zwei Mittel werden dagegen versucht: erstlich die ευλαβεια, d. i. Klugheit, Vorsicht, Schlauheit: sie lernt nicht aus und reicht nicht aus und wird zu Schanden. Zweitens, der Stoische Gleichmuth, welcher jeden Unfall entwaffnen will, durch Gefasstseyn auf alle und Verschmähen von Allem: praktisch wird er zur kynischen Entsagung, die lieber, ein für alle Mal, alle Hülfsmittel und Erleichterungen von sich wirft: sie macht uns zu Hunden, wie den Diogenes in der Tonne. Die Wahrheit ist: wir sollen elend seyn, und sind's. Dabei ist die Hauptquelle der ernstlichen Uebel, die den Menschen treffen, der Mensch selbst: homo homini lupus. Wer dies Letztere recht ins Auge fasst, erblickt die Welt als eine Hölle, welche die des Dante dadurch übertrifft, dass Einer der Teufel des Andern seyn muss; wozu denn freilich Einer vor dem Andern geeignet ist, vor Allen wohl ein Erzteufel, in Gestalt eines Eroberers auftretend, der einige Hundert Tausend Menschen einander gegenüberstellt und ihnen zuruft: „Leiden und Sterben ist euere Bestimmung: jetzt schiesst mit Flinten und Kanonen auf einander los!" und sie thun es. — Ueberhaupt aber bezeichnen, in der Regel, Un-

gerechtigkeit, äusserste Unbilligkeit, Härte, ja Grausamkeit, die Handlungsweise der Menschen gegen einander: eine entgegengesetzte tritt nur ausnahmsweise ein. Hierauf beruht die Nothwendigkeit des Staates und der Gesetzgebung und nicht auf euern Flausen. Aber in allen Fällen, die nicht im Bereich der Gesetze liegen, zeigt sich sogleich die dem Menschen eigene Rücksichtslosigkeit gegen seines Gleichen, welche aus seinem gränzenlosen Egoismus, mitunter auch aus Bosheit entspringt. Wie der Mensch mit dem Menschen verfährt, zeigt z. B. die Negersklaverei, deren Endzweck Zucker und Kaffee ist. Aber man braucht nicht so weit zu gehen: im Alter von fünf Jahren eintreten in die Garnspinnerei, oder sonstige Fabrik, und von Dem an erst 10, dann 12, endlich 14 Stunden täglich darin sitzen und die selbe mechanische Arbeit verrichten, heisst das Vergnügen, Athem zu holen, theuer erkaufen. Dies aber ist das Schicksal von Millionen, und viele andere Millionen haben ein analoges.

Uns Andere inzwischen vermögen geringe Zufälle vollkommen unglücklich zu machen; vollkommen glücklich, nichts auf der Welt. Was man auch sagen mag, der glücklichste Augenblick des Glücklichen ist doch der seines Einschlafens, wie der unglücklichste des Unglücklichen der seines Erwachens. — Einen indirekten, aber sichern Beweis davon, dass die Menschen sich unglücklich fühlen, folglich es sind, liefert, zum Ueberfluss, auch noch der Allen einwohnende, grimmige Neid, der, in allen Lebensverhältnissen, auf Anlass jedes Vorzugs, welcher Art er auch seyn mag, rege wird und sein Gift nicht zu halten vermag. Weil sie sich unglücklich fühlen, können die Menschen den Anblick eines vermeinten Glücklichen nicht ertragen: wer sich momentan glücklich fühlt, möchte sogleich Alles um sich herum beglücken, und sagt:

Que tout le monde ici soit heureux de ma joie.

Wenn das Leben an sich selbst ein schätzbares Gut und dem Nichtseyn entschieden vorzuziehen wäre; so brauchte die Ausgangspforte nicht von so entsetzlichen Wächtern, wie der Tod mit seinen Schrecken

ist, besetzt zu seyn. Aber wer würde im Leben, wie es ist, ausharren, wenn der Tod minder schrecklich wäre? — Und wer könnte auch nur den Gedanken des Todes ertragen, wenn das Leben eine Freude wäre! So aber hat jener immer noch das Gute, das Ende des Lebens zu seyn, und wir trösten uns über die Leiden des Lebens mit dem Tode, und über den Tod mit den Leiden des Lebens. Die Wahrheit ist, dass Beide unzertrennlich zusammengehören, indem sie ein Irrsal ausmachen, von welchem zurückzukommen so schwer, wie wünschenswerth ist.

Wenn die Welt nicht etwas wäre, das, *praktisch* ausgedrückt, nicht seyn sollte; so würde sie auch nicht *theoretisch* ein Problem seyn: vielmehr würde ihr Daseyn entweder gar keiner Erklärung bedürfen, indem es sich so gänzlich von selbst verstände, dass eine Verwunderung darüber und Frage danach in keinem Kopfe aufsteigen könnte; oder der Zweck desselben würde sich unverkennbar darbieten. Statt dessen aber ist sie sogar ein unauflösliches Problem; indem selbst die vollkommenste Philosophie stets noch ein unerklärtes Element enthalten wird, gleich einem unauflöslichen Niederschlag, oder dem Rest, welchen das irrationale Verhältniss zweier Grössen stets übrig lässt. Daher, wenn Einer wagt, die Frage aufzuwerfen, warum nicht lieber gar nichts sei, als diese Welt; so lässt die Welt sich nicht aus sich selbst rechtfertigen, kein Grund, keine Endursache ihres Daseyns in ihr selbst finden, nicht nachweisen, dass sie ihrer selbst wegen, d. h. zu ihrem eigenen Vortheil dasei. — Dies ist, meiner Lehre zufolge, freilich daraus erklärlich, dass das Princip ihres Daseyns ausdrücklich ein grundloses ist, nämlich blinder Wille zum Leben, welcher, als Ding an sich, dem Satz vom Grunde, der bloss die Form der Erscheinungen ist und durch den allein jedes Warum berechtigt ist, nicht unterworfen seyn kann. Dies stimmt aber auch zur Beschaffenheit der Welt: denn nur ein blinder, kein sehender Wille konnte sich selbst in die Lage versetzen, in der wir uns erblicken. Ein sehender Wille würde vielmehr bald den Ueberschlag gemacht haben, dass das Geschäft die Kosten

nicht deckt, indem ein so gewaltiges Streben und Ringen, mit Anstrengung aller Kräfte, unter steter Sorge, Angst und Noth, und bei unvermeidlicher Zerstörung jedes individuellen Lebens, keine Entschädigung findet in dem so errungenen, ephemeren, unter unsern Händen zu nichts werdenden Daseyn selbst. Daher eben verlangt die Erklärung der Welt aus einem Anaxagorischen νους, d. h. aus einem von *Erkenntniss* geleiteten Willen, zu ihrer Beschönigung, nothwendig den Optimismus, der alsdann, dem laut schreienden Zeugniss einer ganzen Welt voll Elend zum Trotz, aufgestellt und verfochten wird. Da wird denn das Leben für ein Geschenk ausgegeben, während am Tage liegt, dass Jeder, wenn er zum voraus das Geschenk hätte besehen und prüfen dürfen, sich dafür bedankt haben würde; wie denn auch *Lessing* den Verstand seines Sohnes bewunderte, der, weil er durchaus nicht in die Welt hineingewollt hätte, mit der Geburtszange gewaltsam hineingezogen werden musste, kaum aber darin, sich eilig wieder davonmachte. Dagegen wird dann wohl gesagt, das Leben solle, von einem Ende zum andern, auch nur eine Lektion seyn, worauf aber Jeder antworten könnte: „so wollte ich eben deshalb, dass man mich in der Ruhe des allgenugsamen Nichts gelassen hätte, als wo ich weder Lektionen, noch sonst etwas nöthig hatte.“ Würde nun aber gar noch hinzugefügt, er solle einst von jeder Stunde seines Lebens Rechenschaft ablegen; so wäre er vielmehr berechtigt, selbst erst Rechenschaft zu fordern darüber, dass man ihn, aus jener Ruhe weg, in eine so missliche, dunkele, geängstete und peinliche Lage versetzt hat. — Dahin also führen falsche Grundansichten. Denn das menschliche Daseyn, weit entfernt den Charakter eines *Geschenks* zu tragen, hat ganz und gar den einer kontrahirten *Schuld*. Die Einforderung derselben erscheint in Gestalt der, durch jenes Daseyn gesetzten, dringenden Bedürfnisse, quälenden Wünsche und endlosen Noth. Auf Abzahlung dieser Schuld wird, in der Regel, die ganze Lebenszeit verwendet: doch sind damit erst die Zinsen getilgt. Die Kapitalabzahlung geschieht durch den Tod. — Und wann

wurde diese Schuld kontrahirt? — Bei der Zeugung. —

Wenn man demgemäss den Menschen ansieht als ein Wesen, dessen Daseyn eine Strafe und Busse ist; — so erblickt man ihn in einem schon richtigeren Lichte. Der Mythos vom Sündenfall (obwohl wahrscheinlich, wie das ganze Judenthum, dem Zend-Avesta entlehnt: Bun-Dehesch, 15) ist das Einzige im A. T., dem ich eine metaphysische, wenngleich nur allegorische Wahrheit zugestehen kann; ja, er ist es allein, was mich mit dem A. T. aussöhnt. Nichts Anderem nämlich sieht unser Daseyn so ähnlich, wie der Folge eines Fehltritts und eines strafbaren Gelüstens. Das neutestamentliche Christenthum, dessen ethischer Geist der des Brahmanismus und Buddhaismus, daher dem übrigens optimistischen des Alten Testaments sehr fremd ist, hat auch, höchst weise, gleich an jenen Mythos angeknüpft: ja, ohne diesen hätte es im Judenthum gar keinen Anhaltspunkt gefunden. — Will man den Grad von Schuld, mit dem unser Daseyn selbst behaftet ist, ermessen; so blicke man auf das Leiden, welches mit demselben verknüpft ist. Jeder grosse Schmerz, sei er leiblich oder geistig, sagt aus, was wir verdienen: denn er könnte nicht an uns kommen, wenn wir ihn nicht verdienten. Dass auch das Christenthum unser Daseyn in diesem Lichte erblickt, bezeugt eine Stelle aus Luther's Kommentar zu Galat., c. 3, die mir nur lateinisch vorliegt: Sumus autem nos omnes corporibus et rebus subjecti Diabolo, et hospites sumus in mundo, cujus ipse princeps et Deus est. Ideo panis, quem edimus, potus, quem bibimus, vestes, quibus utimur, imo aër et totum quo vivimus in carne, sub ipsius imperio est. — Man hat geschrieen über das Melancholische und Trostlose meiner Philosophie: es liegt jedoch bloss darin, dass ich, statt als Aequivalent der Sünden eine künftige Hölle zu fabeln, nachwies, dass wo die Schuld liegt, in der Welt, auch schon etwas Höllenartiges sei: wer aber dieses leugnen wollte, — kann es leicht ein Mal erfahren.

Und dieser Welt, diesem Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch beste-

hen, dass eines das andere verzehrt, wo daher jedes reissende Thier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist, wo sodann mit der Erkenntniss die Fähigkeit Schmerz zu empfinden wächst, welche daher im Menschen ihren höchsten Grad erreicht und einen um so höheren, je intelligenter er ist, — dieser Welt hat man das System des *Optimismus* anpassen und sie uns als die beste unter den möglichen andemonstriren wollen. Die Absurdität ist schreiend. — Inzwischen heisst ein Optimist mich die Augen öffnen und hineinsehen in die Welt, wie sie so schön sei, im Sonnenschein, mit ihren Bergen, Thälern, Strömen, Pflanzen, Thieren u. s. f. — Aber ist denn die Welt ein Guckkasten? Zu *sehen* sind diese Dinge freilich schön; aber sie zu *seyn* ist ganz etwas Anderes. Dann kommt ein Teleolog und preist mir die weise Einrichtung an, vermöge welcher dafür gesorgt sei, dass die Planeten nicht mit den Köpfen gegeneinander rennen, Land und Meer nicht zum Brei gemischt, sondern hübsch auseinandergehalten seien, auch nicht alles in beständigem Froste starre, noch von Hitze geröstet werde, imgleichen, in Folge der Schiefe der Ekliptik, kein ewiger Frühling sei, als in welchem nichts zur Reife gelangen könnte u. dgl. m. — Aber Dieses und alles Aehnliche sind ja blosse conditiones sine quibus non. Wenn es nämlich überhaupt eine Welt geben soll, wenn ihre Planeten wenigstens so lange, wie der Lichtstrahl eines entlegenen Fixsterns braucht, um zu ihnen zu gelangen, bestehen und nicht, wie Lessings Sohn, gleich nach der Geburt wieder abfahren sollen; — da durfte sie freilich nicht so ungeschickt gezimmert seyn, dass schon ihr Grundgerüst den Einsturz drohte. Aber wenn man zu den *Resultaten* des gepriesenen Werkes fortschreitet, die *Spieler* betrachtet, die auf der so dauerhaft gezimmerten Bühne agiren, und *nun* sieht, wie mit der Sensibilität der Schmerz sich einfindet und in dem Maasse, wie jene sich zur Intelligenz entwickelt, steigt, wie sodann, mit dieser gleichen Schritt haltend, Gier und Leiden immer stärker hervortreten und sich steigern, bis zu-

letzt das Menschenleben keinen andern Stoff darbietet, als den zu Tragödien und Komödien, — da wird, wer nicht heuchelt, schwerlich disponirt seyn, Hallelujahs anzustimmen. Den eigentlichen, aber verheimlichten Ursprung dieser letzteren hat übrigens, schonungslos, aber mit siegender Wahrheit, *David Hume* aufgedeckt, in seiner Natural history of religion, Sect. 6, 7, 8 and 13. Derselbe legt auch im zehnten und elften Buch seiner Dialogues on natural religion, unverhohlen, mit sehr triftigen und dennoch ganz anderartigen Argumenten als die meinigen, die trübsälige Beschaffenheit dieser Welt und die Unhaltbarkeit alles Optimismus dar; wobei er diesen zugleich in seinem Ursprung angreift. Beide Werke Hume's sind so lesenswerth, wie sie in Deutschland heut zu Tage unbekannt sind, wo man dagegen, patriotisch, am ekelhaften Gefasel einheimischer, sich spreizender Alltagsköpfe unglaubliches Genügen findet und sie als grosse Männer ausschreit. Jene Dialogues aber hat *Hamann* übersetzt, *Kant* hat die Uebersetzung durchgesehen und noch im späten Alter Hamanns Sohn zur Herausgabe derselben bewegen wollen, weil die von Platner ihm nicht genügte (siehe Kants Biographie von F. W. Schubert, S. 81 und 165). — Aus jeder Seite von *David Hume* ist mehr zu lernen, als aus Hegels, Herbarts und Schleiermachers sämmtlichen philosophischen Werken zusammengenommen.

Der Begründer des systematischen *Optimismus* hingegen ist *Leibnitz*, dessen Verdienste um die Philosophie zu leugnen ich nicht gesonnen bin, wiewohl mich in die Monadologie, prästabilirte Harmonie und identitas indiscernibilium eigentlich hineinzudenken, mir nie hat gelingen wollen. Seine Nouveaux essays sur l'entendement aber sind bloss ein Excerpt, mit ausführlicher, auf Berichtigung abgesehener, jedoch schwacher Kritik des mit Recht weltberühmten Werkes *Locke's*, welchem er hier mit eben so wenig Glück sich entgegenstellt, wie, durch sein gegen das Gravitationssystem gerichtetes Tentamen de motuum coelestium causis, dem *Neuton*. Gegen diese Leibnitz-Wolfische Philosophie ist die Kritik der reinen Ver-

nunft ganz speciell gerichtet und hat zu ihr ein polemisches, ja, vernichtendes Verhältniss; wie zu *Locke* und *Hume* das der Fortsetzung und Weiterbildung. Dass heut zu Tage die Philosophieprofessoren allseitig bemüht sind, den *Leibnitz*, mit seinen Flausen, wieder auf die Beine zu bringen, ja, zu verherrlichen, und andererseits *Kanten* möglichst gering zu schätzen und bei Seite zu schieben, hat seinen guten Grund im primum vivere: die Kritik der reinen Vernunft lässt nämlich nicht zu, dass man Jüdische Mythologie für Philosophie ausgebe, noch auch, dass man, ohne Umstände, von der „Seele" als einer gegebenen Realität, einer wohlbekannten und gut ackreditirten Person, rede, ohne Rechenschaft zu geben, wie man denn zu diesem Begriff gekommen sei und welche Berechtigung man habe, ihn wissenschaftlich zu gebrauchen. Aber primum vivere, deinde philosophari! Herunter mit dem Kant, vivat unser *Leibnitz*! — Auf diesen also zurückzukommen, kann ich der Theodicee, dieser methodischen und breiten Entfaltung des Optimismus, in solcher Eigenschaft, kein anderes Verdienst zugestehen, als dieses, dass sie später Anlass gegeben hat zum unsterblichen *Candide* des grossen *Voltaire*; wodurch freilich Leibnitzens so oft wiederholte, lahme Exküse für die Uebel der Welt, dass nämlich das Schlechte bisweilen das Gute herbeiführt, einen ihm unerwarteten Beleg erhalten hat. Schon durch den Namen seines Helden deutete Voltaire an, dass es nur der Aufrichtigkeit bedarf, um das Gegentheil des Optimismus zu erkennen. Wirklich macht auf diesem Schauplaz der Sünde, des Leidens und des Todes der Optimismus eine so seltsame Figur, dass man ihn für Ironie halten müsste, hätte man nicht an der von *Hume*, wie oben erwähnt, so ergötzlich aufgedeckten geheimen Quelle desselben (nämlich heuchelnde Schmeichelei, mit beleidigendem Vertrauen auf ihren Erfolg) eine hinreichende Erklärung seines Ursprungs.

Sogar aber lässt sich den handgreiflich sophistischen Beweisen *Leibnitzens*, dass diese Welt die beste unter den möglichen sei, ernstlich und ehrlich der Beweis

entgegenstellen, dass sie die *schlechteste* unter den möglichen sei. Denn Möglich heisst nicht was Einer etwan sich vorphantasiren mag, sondern was wirklich existiren und bestehen kann. Nun ist diese Welt so eingerichtet, wie sie seyn musste, um mit genauer Noth bestehen zu können: wäre sie aber noch ein wenig schlechter, so könnte sie schon nicht mehr bestehen. Folglich ist eine schlechtere, da sie nicht bestehen könnte, gar nicht möglich, sie selbst also unter den möglichen die schlechteste. Denn nicht bloss wenn die Planeten mit den Köpfen gegen einander rennten, sondern auch wenn von den wirklich eintretenden Perturbationen ihres Laufes irgend eine, statt sich durch andere allmälig wieder auszugleichen, in der Zunahme beharrte, würde die Welt bald ihr Ende erreichen: die Astronomen wissen, von wie zufälligen Umständen, nämlich zumeist vom irrationalen Verhältniss der Umlaufszeiten zu einander, Dieses abhängt, und haben mühsam herausgerechnet, dass es immer noch gut abgehen wird, mithin die Welt so eben stehen und gehen kann. Wir wollen, wiewohl *Neuton* entgegengesetzter Meinung war, hoffen, dass sie sich nicht verrechnet haben, und mithin das in so einem Planetensystem verwirklichte mechanische perpetuum mobile nicht auch, wie die übrigen, zuletzt in Stillstand gerathen werde. — Unter der festen Rinde des Planeten nun wieder hausen die gewaltigen Naturkräfte, welche, sobald ein Zufall ihnen Spielraum gestattet, jene, mit allem Lebenden darauf, zerstören müssen; wie dies auf dem unserigen wenigstens schon drei Mal eingetreten ist und wahrscheinlich noch öfter eintreten wird. Ein Erdbeben von Lissabon, von Haity, eine Verschüttung vom Pompeji sind nur kleine, schalkhafte Anspielungen auf die Möglichkeit. — Eine geringe, chemisch gar nicht ein Mal nachweisbare Alteration der Atmosphäre verursacht Cholera, gelbes Fieber, schwarzen Tod u. s. w., welche Millionen Menschen wegraffen: eine etwas grössere würde alles Leben auslöschen. Eine sehr mässige Erhöhung der Wärme würde alle Flüsse und Quellen austrocknen. — Die Thiere haben an Or-

ganen und Kräften genau und knapp so viel erhalten, wie zur Herbeischaffung ihres Lebensunterhalts und Auffütterung der Brut, unter äusserster Anstrengung, ausreicht; daher ein Thier, wenn es ein Glied, oder auch nur den vollkommenen Gebrauch desselben, verliert, meistens umkommen muss. Selbst vom Menschengeschlecht, so mächtige Werkzeuge es an Verstand und Vernunft auch hat, leben neun Zehntel in beständigem Kampfe mit dem Mangel, stets am Rande des Untergangs, sich mit Noth und Anstrengung über demselben balancirend. Also durchweg, wie zum Bestande des Ganzen, so auch zu dem jedes Einzelwesens sind die Bedingungen knapp und kärglich gegeben, aber nichts darüber: daher geht das individuelle Leben in unaufhörlichem Kampfe um die Existenz selbst hin; während bei jedem Schritt ihm Untergang droht. Eben weil diese Drohung so oft vollzogen wird, musste, durch den unglaublich grossen Ueberschuss der Keime, dafür gesorgt seyn, dass der Untergang der Individuen nicht den der Geschlechter herbeiführe, als an welchen allein der Natur ernstlich gelegen ist. — Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise seyn kann, wenn sie überhaupt noch seyn soll. W. z. b. w. — Die Versteinerungen der den Planeten ehemals bewohnenden, ganz anderartigen Thiergeschlechter liefern uns, als Rechnungsprobe, die Dokumente von Welten, deren Bestand nicht mehr möglich war, die mithin noch etwas schlechter waren, als die schlechteste unter den möglichen.

Der Optimismus ist im Grunde das unberechtigte Selbstlob des eigentlichen Urhebers der Welt, des Willens zum Leben, der sich wohlgefällig in seinem Werke spiegelt: und demgemäss ist er nicht nur eine falsche, sondern auch eine verderbliche Lehre. Denn er stellt uns das Leben als einen wünschenswerthen Zustand, und als Zweck desselben das Glück des Menschen dar. Davon ausgehend glaubt dann Jeder den gerechtesten Anspruch auf Glück und Genuss zu haben: werden nun diese, wie es zu geschehen pflegt, ihm nicht zu Theil; so glaubt er, ihm geschehe Unrecht, ja, er verfehle den Zweck seines Daseyns; —

während es viel richtiger ist, Arbeit, Entbehrung, Noth und Leiden, gekrönt durch den Tod, als Zweck unsers Lebens zu betrachten (wie dies Brahmanismus und Buddhaismus, und auch das ächte Christenthum thun); weil diese es sind, die zur Verneinung des Willens zum Leben leiten. Im Neuen Testamente ist die Welt dargestellt als ein Jammerthal, das Leben als ein Läuterungsprocess, und ein Marterinstrument ist das Symbol des Christenthums. Daher beruhte, als *Leibnitz*, *Shaftsbury*, *Bolingbroke* und *Pope* mit dem *Optimismus* hervortraten, der Anstoss, den man allgemein daran nahm, hauptsächlich darauf, dass der Optimismus mit dem Christenthum unvereinbar sei; wie dies *Voltaire*, in der Vorrede zu seinem vortrefflichen Gedichte Le désastre de Lisbonne, welches ebenfalls ausdrücklich gegen den Optimismus gerichtet ist, berichtet und erläutert. Was diesen grossen Mann, den ich, den Schmähungen feiler Deutscher Tintenklexer gegenüber, so gern lobe, entschieden höher als *Rousseau* stellt, indem es die grössere Tiefe seines Denkens bezeugt, sind drei Einsichten, zu denen er gelangt war: 1) die von der überwiegenden Grösse des Uebels und vom Jammer des Daseyns, davon er tief durchdrungen ist; 2) die von der strengen Necessitation der Willensakte; 3) die von der Wahrheit des *Locke*'schen Satzes, dass möglicherweise das Denkende auch materiell seyn könne; während *Rousseau* alles Dieses durch Deklamationen bestreitet, in seiner Profession de foi du vicaire Savoyard, einer flachen protestantischen Pastorenphilosophie; wie er denn auch, in eben diesem Geiste, gegen das soeben erwähnte, schöne Gedicht Voltaire's mit einem schiefen, seichten und logisch falschen Räsonnement, zu Gunsten des Optimismus, polemisirt, in seinem, bloss diesem Zweck gewidmeten, langen Briefe an *Voltaire*, vom 18. August 1756. Ja, der Grundzug und das πρωτον ψευδος der ganzen Philosophie *Rousseau's* ist Dieses, dass er an die Stelle der christlichen Lehre von der Erbsünde und der ursprünglichen Verderbtheit des Menschengeschlechts, eine ursprüngliche Güte und unbegrenzte Perfektibilität desselben setzt, welche

bloss durch die Civilisation und deren Folgen auf Abwege gerathen wäre, und nun darauf seinen Optimismus und Humanismus gründet.

Wie gegen den Optimismus *Voltaire*, im *Candide*, den Krieg in seiner scherzhaften Manier führt, so hat es in seiner ernsten und tragischen *Byron* gethan, in seinem unsterblichen Meisterwerke *Kain*, weshalb er auch durch die Invektiven des Obskuranten Friedrich Schlegel verherrlicht worden ist. — Wollte ich nun schliesslich, zur Bekräftigung meiner Ansicht, die Aussprüche grosser Geister aller Zeiten, in diesem, dem Optimismus entgegengesetzten Sinne, hersetzen; so würde der Anführungen kein Ende seyn; da fast jeder derselben seine Erkenntniss des Jammers dieser Welt in starken Worten ausgesprochen hat. Also nicht zur Bestätigung, sondern bloss zur Verzierung dieses Kapitels mögen am Schlusse desselben einige Aussprüche dieser Art Platz finden.

Zuvörderst sei hier erwähnt, dass die Griechen, so weit sie auch von der Christlichen und Hochasiatischen Weltansicht entfernt waren und entschieden auf dem Standpunkt der Bejahung des Willens standen, dennoch von dem Elend des Daseyns tief ergriffen waren. Dies bezeugt schon die Erfindung des Trauerspiels, welche ihnen angehört. Einen andern Beleg dazu giebt uns die, nachmals oft erwähnte, zuerst von *Herodot* (V, 4) erzählte Sitte der Thrakier, den Neugeborenen mit Wehklagen zu bewillkommnen, und alle Uebel, denen er jetzt entgegengehe, herzuzählen; dagegen den Todten mit Freude und Schmerz zu bestatten, weil er so vielen und grossen Leiden nunmehr entgangen sei; welches in einem schönen, von Plutarch (De audiend. poët. in fine) uns aufbehaltenen Verse, so lautet:

Τον φυντα θρηνειν, εις ὁσ' ερχεται κακα·
Τον δ' αυ θανοντα και πονων πεπαυμενον
Χαιροντας ευφημουντας εκπεμπειν δομων.

(Lugere genitum, tanta qui intrarit mala:
At morte si quis finiisset miserias,
Hunc lande amicos atque laetitia exsequi.)

Nicht historischer Verwandtschaft, sondern moralischer Identität der Sache ist es beizumessen, dass die Mexikaner das Neugeborene mit den Worten bewillkommneten: „Mein Kind, du bist zum Dulden geboren: also dulde, leide und schweig." Und dem selben Gefühle folgend hat *Swift* (wie Walter Scott in dessen Leben berichtet) schon früh die Gewohnheit angenommen, seinen Geburtstag nicht als einen Zeitpunkt der Freude, sondern der Betrübniss zu begehen, und an demselben die Bibelstelle zu lesen, in welcher Hiob den Tag bejammert und verflucht, an welchem es in seines Vaters Hause hiess: es sei ein Sohn geboren.

Bekannt und zum Abschreiben zu lang ist die Stelle in der Apologie des Sokrates, wo *Plato* diesen weisesten der Sterblichen sagen lässt, dass der Tod, selbst wenn er uns auf immer das Bewusstseyn raubte, ein wundervoller Gewinn seyn würde, da ein tiefer, traumloser Schlaf jedem Tage, auch des beglücktesten Lebens, vorzuziehen sei.

Ein Spruch des *Herakleitos* lautete:

> Τῳ ουν βιῳ ονομα μεν βιος, εργον δε θανατος.
> (Vitae nomen quidem est vita, opus autem mors.

Etymologicum magnum, voce βιος; auch Eustath. ad Iliad., I, p. 31.)

Berühmt ist der schöne Vers des *Theognis:*

> Αρχην μεν μη φυναι επιχθονιοισιν αριστον,
> Μηδ' εισιδειν αυγας οξεος ἡελιου·
> Φυντα δ' ὁπως ωκιστα πυλας Ἀΐδαο περησαι,
> Και κεισθαι πολλην γην επαμησαμενον.
>
> (Optima sors homini natum non esse, nec unquam
> Adspexisse diem, flammiferumque jubar.
> Altera jam genitum demitti protinus Orco,
> Et pressum multa mergere corpus humo.)

Sophokles, im Oedipus zu Kolona, hat folgende Abkürzung desselben:

> Μη φυναι τον ἁπαντα νι-
> κᾳ λογον· το δ' επει φανῃ,

βηναι κειθεν, ὁθεν περ ἡκει,
πολυ δευτερον, ὡς ταχιστα.

(Natum non esse sortes vincit alias omnes: proxima autem est, ubi quis in lucem editus fuerit, eodem redire, unde venit, quam ocissime.)

Euripides sagt:

Πας δ' οδυνηρος βιος ανθρωτων,
Κ' ουκ εστι πονων αναπαυσις.

(Omnis hominum vita est plena dolore,
Nec datur laborum remissio.
Hippol. 189.)

Und hat es doch schon *Homer* gesagt:

Ου μεν γαρ τι που εστιν οϊζυρωτερον ανδρος
Παντων, ὁσσα δε γαιαν επι πνεει τε και ἑρπει.

(Non enim quidquam alicubi est calamitosius homine
Omnium, quotquot super terram spirantque et moventur.
II. XVII, 446.)

Selbst *Plinius* sagt: Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte. (Hist. nat. 28, 2.)

Shakespeare legt dem alten König Heinrich IV. die Worte in den Mund:

O heaven! that one might read the book of fate,
And see the revolution of the times,
— — — — — — — — how chances mock,
And changes fill the cup of alteration
With divers liquors! O, if this were seen,
The happiest youth, — viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue, —
Would shut the book, and sid him down and die*).

*) O, könnte man im Schicksalsbuche lesen,
Der Zeiten Umwälzung, des Zufalls Hohn
Darin ersehn, und wie Veränderung
Bald diesen Trank, bald jenen uns kredenzet, —
O, wer es säh! und wär's der frohste Jüngling,
Der, seines Lebens Lauf durchmusterend,
Das Ueberstandene, das Drohende erblickte, —
Er schlüg' es zu, und setzt' sich hin, und stürbe.

Endlich *Byron*:

Count o'er the joys thine hours have seen,
Count o'er thy days from anguish free,
And know, whatever thou hast been,
'Tis something better not to be*).

Keiner jedoch hat diesen Gegenstand so gründlich und erschöpfend behandelt, wie, in unsern Tagen, *Leopardi*. Er ist von demselben ganz erfüllt und durchdrungen: überall ist der Spott und Jammer dieser Existenz sein Thema, auf jeder Seite seiner Werke stellt er ihn dar, jedoch in einer solchen Mannigfaltigkeit von Formen und Wendungen, mit solchem Reichthum an Bildern, dass er nie Ueberdruss erweckt, vielmehr durchweg unterhaltend und erregend wirkt.

*

KAPITEL 47**).

ZUR ETHIK.

HIER ist nun die grosse Lücke, welche in diesen Ergänzungen dadurch entsteht, dass ich die Moral im engern Sinne bereits abgehandelt habe in den unter dem Titel: „Die Grundprobleme der Ethik" herausgegebenen zwei Preisschriften, die Bekanntschaft mit welchen ich, wie gesagt, voraussetze, um unnütze Wiederholungen zu vermeiden. Daher bleibt mir hier nur eine kleine Nachlese vereinzelter Betrachtungen, die dort, wo der Inhalt, der Hauptsache nach, von den Akademien vorgeschrieben war, nicht zur Sprache kommen konnten, und zwar am wenig-

*) Ueberzähle die Freuden, welche deine Stunden gesehen haben; überzähle die Tage, die von Angst frei gewesen; und wisse, dass, was immer du gewesen seyn magst, es etwas Besseres ist, nicht zu seyn.

**) Dieses Kapitel bezieht sich auf §§. 55, 62, 67 des ersten Bandes. [S. 344, 403, 452 d. A.]

sten die, welche einen höhern Standpunkt erfordern, als den allen gemeinsamen, auf welchem ich dort stehen zu bleiben genöthigt war. Demzufolge wird es den Leser nicht befremden, dieselben hier in einer sehr fragmentarischen Zusammenstellung zu finden. Diese nun wieder hat ihre Fortsetzung erhalten am achten und neunten Kapitel des zweiten Bandes der Parerga. —

Dass moralische Untersuchungen ungleich wichtiger sind, als physikalische, und überhaupt als alle andern, folgt daraus, dass sie fast unmittelbar das Ding an sich betreffen, nämlich diejenige Erscheinung desselben, an der es, vom Lichte der Erkenntniss unmittelbar getroffen, sein Wesen offenbart als *Wille*. Physikalische Wahrheiten hingegen bleiben ganz auf dem Gebiete der Vorstellung, d. i. der Erscheinung, und zeigen bloss, wie die niedrigsten Erscheinungen des Willens sich in der Vorstellung gesetzmässig darstellen. — Ferner bleibt die Betrachtung der Welt von der *physischen* Seite, so weit und so glücklich man sie auch verfolgen mag, in ihren Resultaten für uns trostlos: auf der *moralischen* Seite allein ist Trost zu finden; indem hier die Tiefen unsers eigenen Innern sich der Betrachtung aufthun.

Meine Philosophie ist aber die einzige, welche der Moral ihr volles und ganzes Recht angedeihen lässt: denn nur wenn das Wesen des Menschen sein eigener *Wille*, mithin er, im strengsten Sinne, sein eigenes Werk ist, sind seine Thaten wirklich ganz sein und ihm zuzurechnen. Sobald er hingegen einen andern Ursprung hat, oder das Werk eines von ihm verschiedenen Wesens ist, fällt alle seine Schuld zurück auf diesen Ursprung, oder Urheber. Denn operari sequitur esse.

Die Kraft, welche das Phänomen der Welt hervorbringt, mithin die Beschaffenheit derselben bestimmt, in Verbindung zu setzen mit der Moralität der Gesinnung, und dadurch eine *moralische* Weltordnung als Grundlage der *physischen* nachzuweisen, — dies ist seit *Sokrates* das Problem der Philosophie gewesen. Der *Theismus* leistete es auf eine kindliche

Weise, welche der herangereiften Menschheit nicht genügen konnte. Daher stellte sich ihm der *Pantheismus*, sobald er irgend es wagen durfte, entgegen, und wies nach, dass die Natur die Kraft, vermöge welcher sie hervortritt, in sich selbst trägt. Dabei musste nun aber die *Ethik* verloren gehen. *Spinoza* versucht zwar, stellenweise, sie durch Sophismen zu retten, meistens aber giebt er sie geradezu auf und erklärt, mit einer Dreistigkeit, die Erstaunen und Unwillen hervorruft, den Unterschied zwischen Recht und Unrecht, und überhaupt zwischen Gutem und Bösem, für bloss konventionell, also an sich selbst nichtig (z. B. Eth., IV, prop. 37, schol. 2). Ueberhaupt ist Spinoza, nachdem ihn, über hundert Jahre hindurch, unverdiente Geringschätzung getroffen hatte, durch die Reaktion im Pendelschwung der Meinung, in diesem Jahrhundert wieder überschätzt worden. — Aller Pantheismus nämlich muss an den unabweisbaren Forderungen der Ethik, und nächst dem am Uebel und dem Leiden der Welt, zuletzt scheitern. Ist die Welt eine Theophanie; so ist Alles, was der Mensch, ja, auch das Thier thut, gleich göttlich und vortrefflich: nichts kann zu tadeln und nichts vor dem Andern zu loben seyn: also keine Ethik. Daher eben ist man in Folge des erneuerten Spinozismus unserer Tage, also des Pantheismus, in der Ethik so tief herabgesunken und so platt geworden, dass man aus ihr eine blosse Anleitung zu einem gehörigen Staats- und Familienleben machte, als in welchem, also im methodischen, vollendeten, geniessenden und behaglichen Philisterthum, der letzte Zweck des menschlichen Daseyns bestehen sollte. Zu dergleichen Plattheiten hat der Pantheismus freilich erst dadurch geführt, dass man (das e quovis ligno fit Mercurius arg missbrauchend) einen gemeinen Kopf, *Hegel*, durch die allbekannten Mittel, zu einem grossen Philosophen falschmünzte und eine Schaar Anfangs subornirter, dann bloss bornirter Jünger desselben das grosse Wort erhielt. Dergleichen Attentate gegen den menschlichen Geist bleiben nicht ungestraft: die Saat ist aufgegangen. Im gleichen Sinne wurde dann

behauptet, die Ethik solle nicht das Thun der Einzelnen, sondern das der Volksmassen zum Stoffe haben, nur dieses sei ein Thema ihrer würdig. Nichts kann verkehrter seyn, als diese, auf dem plattesten Realismus beruhende Ansicht. Denn in jedem Einzelnen erscheint der ganze ungetheile Wille zum Leben, das Wesen an sich, und der Mikrokosmos ist dem Makrokosmos gleich. Die Massen haben nicht mehr Inhalt als jeder Einzelne. Nicht vom Thun und Erfolg, sondern vom *Wollen* handelt es sich in der Ethik, und das Wollen selbst geht stets nur im Individuo vor. Nicht das Schicksal der Völker, welches nur in der Erscheinung da ist, sondern das des Einzelnen entscheidet sich *moralisch*. Die Völker sind eigentlich blosse Abstraktionen: die Individuen allein existiren wirklich. — So also verhält sich der Pantheismus zur Ethik. — Die Uebel aber und die Quaal der Welt stimmen schon nicht zum *Theismus:* daher dieser durch allerlei Ausreden, Theodiceen, sich zu helfen suchte, welche jedoch den Argumenten *Hume's* und *Voltaire's* unrettbar unterlagen. Der *Pantheismus* nun aber ist jenen schlimmen Seiten der Welt gegenüber vollends unhaltbar. Nur dann nämlich, wann man die Welt ganz *von Aussen* und allein von der *physikalischen* Seite betrachtet und nichts Anderes, als die sich immer wiederherstellende Ordnung und dadurch komparative Unvergänglichkeit des Ganzen im Auge behält, geht es allenfalls, doch immer nur sinnbildlich an, sie für einen Gott zu erklären. Tritt man aber ins Innere, nimmt also die *subjektive* und die *moralische* Seite hinzu, mit ihrem Uebergewicht von Noth, Leiden und Quaal, von Zwiespalt, Bosheit, Verruchtheit und Verkehrtheit; da wird man bald mit Schrecken inne, dass man nichts weniger, als eine Theophanie vor sich hat. — Ich nun aber habe gezeigt und habe es zumal in der Schrift „Vom Willen in der Natur" bewiesen, dass die in der Natur treibende und wirkende Kraft identisch ist mit dem *Willen* in uns. Dadurch tritt nun wirklich die *moralische* Weltordnung in unmittelbaren Zusammenhang mit der das Phänomen der Welt hervorbringenden

Kraft. Denn der Beschaffenheit des *Willens* muss seine *Erscheinung* genau entsprechen: hierauf beruht die, §§. 63 64 des ersten Bandes, gegebene Darstellung der *ewigen Gerechtigkeit*, und die Welt, obgleich aus eigener Kraft bestehend, erhält durchweg eine *moralische* Tendenz. Sonach ist jetzt allererst das seit *Sokrates* angeregte Problem wirklich gelöst und die Forderung der denkenden, auf das Moralische gerichteten Vernunft befriedigt. — Nie jedoch habe ich mich vermessen, eine Philosophie aufzustellen, die keine Fragen mehr übrig liesse. In diesem Sinne ist Philosophie wirklich unmöglich: sie wäre Allwissenheitslehre. Aber est quadam prodire tenus, si non datur ultra: es giebt eine Gränze, bis zu welcher das Nachdenken vordringen und *so weit* die Nacht unsers Daseyns erhellen kann, wenngleich der Horizont stets dunkel bleibt. Diese Gränze erreicht meine Lehre im Willen zum Leben, der, auf seine eigene Erscheinung, sich bejaht oder verneint. Darüber aber noch hinausgehen wollen ist, in meinen Augen, wie über die Atmosphäre hinausfliegen wollen. Wir müssen dabei stehen bleiben; wenn gleich aus gelösten Problemen neue hervorgehen. Zudem ist aber darauf zu verweisen, dass die Gültigkeit des Satzes vom Grunde sich auf die Erscheinung beschränkt: dies war das Thema meiner ersten, schon 1813 herausgegebenen Abhandlung über jenen Satz. —

Jetzt gehe ich an die Ergänzungen einzelner Betrachtungen, und will damit anfangen, meine §. 67 des ersten Bandes gegebene Erklärung des *Weinens*, dass es nämlich aus dem Mitleid, dessen Gegenstand man selbst ist, entspringt, durch ein Paar klassischer Dichterstellen zu belegen. — Am Schlusse des achten Gesanges der Odyssee bricht Odysseus, der bei seinen vielen Leiden nie weinend dargestellt wird, in Thränen aus, als er, noch ungekannt, beim Phäaken-König vom Sänger Demodokos sein früheres Heldenleben und Thaten besingen hört, indem dieses Andenken an seine glänzende Lebenszeit in Kontrast tritt mit seinem gegenwärtigen Elend. Also nicht dieses selbst unmittelbar, sondern die objektive Betrachtung des-

selben, das Bild seiner Gegenwart, hervorgehoben durch die Vergangenheit, ruft seine Thränen hervor: er fühlt Mitleid mit sich selbst. — Die selbe Empfindung lässt *Euripides* den unschuldig verdammten und sein eigenes Schicksal beweinenden Hippolytos aussprechen:

Φευ· ειθ' ην εμαυτον προσβλεπειν εναντιον
στανθ', ὡς εδακρυς', οία πασχομεν κακα. (1084.)

(Heu, si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quantopere deflerem mala, quae patior.)

Endlich mag, als Beleg zu meiner Erklärung, hier noch eine Anekdote Platz finden, die ich der Englischen Zeitung „Herald" vom 16. Juli 1836 entnehme. Ein Klient, als er vor Gericht die Darlegung seines Falls durch seinen Advokaten angehört hatte, brach in einen Strom von Thränen aus und rief: „Nicht halb so viel glaubte ich gelitten zu haben, bis ich es heute hier angehört habe!" —

Wie, bei der Unveränderlichkeit des Charakters, d. h. des eigentlichen Grundwollens des Menschen, eine wirklich moralische *Reue* dennoch möglich sei, habe ich zwar §. 55 des ersten Bandes dargelegt, will jedoch noch die folgende Erläuterung hinzufügen, der ich ein Paar Definitionen voranschicken muss. — *Neigung* ist jede stärkere Empfänglichkeit des Willens für Motive einer gewissen Art. *Leidenschaft* ist eine so starke Neigung, dass die sie anregenden Motive eine Gewalt über den Willen ausüben, welche stärker ist, als die jedes möglichen, ihnen entgegenwirkenden Motivs, wodurch ihre Herrschaft über den Willen eine absolute wird, dieser folglich gegen sie sich *passiv*, *leidend* verhält. Hiebei ist jedoch zu bemerken, dass Leidenschaften den Grad, wo sie der Definition vollkommen entsprechen, selten erreichen, vielmehr als blosse Approximationen zu demselben ihren Namen führen; daher es alsdann doch noch Gegenmotive giebt, die ihre Wirkung allenfalls zu hemmen vermögen, wenn sie nur deutlich ins Bewusstseyn treten. Der *Affekt* ist eine eben so unwiderstehliche, jedoch nur vorübergehende Erregung des Willens,

durch ein Motiv, welche seine Gewalt nicht durch eine tief wurzelnde Neigung, sondern bloss dadurch erhält, dass es, plötzlich eintretend, die Gegenwirkung aller andern Motive, für den Augenblick, ausschliesst, indem es in einer Vorstellung besteht, die, durch ihre übermässige Lebhaftigkeit, die andern völlig verdunkelt, oder gleichsam durch ihre zu grosse Nähe sie ganz verdeckt, so dass sie nicht ins Bewusstseyn treten und auf den Willen wirken können, wodurch daher die Fähigkeit der Ueberlegung und damit die *intellektuelle Freiheit**) in gewissem Grade aufgehoben wird. Demnach verhält sich der Affekt zur Leidenschaft wie die Fieberphantasie zum Wahnsinn.

Eine moralische *Reue* ist nun dadurch bedingt, dass, vor der That, die Neigung zu dieser dem Intellekt nicht freien Spielraum liess, indem sie ihm nicht gestattete, die ihr entgegenstehenden Motive deutlich und vollständig ins Auge zu fassen, vielmehr ihn immer wieder auf die zu ihr auffordernden hinlenkte. Diese nun aber sind, nach vollbrachter That, durch diese selbst neutralisirt, mithin unwirksam geworden. Jetzt bringt die Wirklichkeit die entgegenstehenden Motive, als bereits eingetretene Folgen der That, vor den Intellekt, der nunmehr erkennt, dass sie die stärkern gewesen wären, wenn er sie nur gehörig ins Auge gefasst und erwogen hätte. Der Mensch wird also inne, dass er gethan hat, was seinem Willen eigentlich nicht gemäss war: diese Erkenntniss ist die Reue. Denn er hat nicht mit völliger intellektueller Freiheit gehandelt, indem nicht alle Motive zur Wirksamkeit gelangten. Was die der That entgegenstehenden ausschloss, war, bei der übereilten, der Affekt, bei der überlegten, die Leidenschaft. Oft hat es auch daran gelegen, dass seine Vernunft ihm die Gegenmotive zwar in abstracto vorhielt, aber nicht von einer hinlänglich starken Phantasie unterstützt wurde, die ihm den vollen Gehalt und die wahre Bedeutung derselben in Bildern vorgehalten hätte. Beispiele zu dem Gesagten sind die Fälle, wo Rachsucht, Eifersucht,

*) Diese ist erörtert im Anhang zu meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens.

Habsucht zum Morde riethen: nachdem er vollbracht ist, sind diese erloschen, und jetzt erheben Gerechtigkeit, Mitleid, Erinnerung früherer Freundschaft, ihre Stimme, und sagen Alles, was sie vorhin gesagt haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. Da tritt die bittere Reue ein, welche spricht: „Wär' es nicht geschehen, es geschähe nimmermehr." Eine unvergleichliche Darstellung derselben liefert die berühmte, alte Schottische, auch von *Herder* übersetzte Ballade: „Edward, Edward!" — Auf analoge Art kann die Vernachlässigung des eigenen Wohls eine egoistische Reue herbeiführen: z. B. wann eine übrigens unrathsame Ehe geschlossen ist, in Folge verliebter Leidenschaft, welche jetzt eben dadurch erlischt, wonach nun erst die Gegenmotive des persönlichen Interesses, der verlorenen Unabhängigkeit u. s. w. ins Bewusstseyn treten und so reden, wie sie vorher geredet haben würden, wenn man sie hätte zum Worte kommen lassen. — Alle dergleichen Handlungen entspringen demnach im Grunde aus einer relativen Schwäche des Intellekts, sofern nämlich dieser sich vom Willen da übermeistern lässt, wo er, ohne sich von ihm stören zu lassen, seine Funktion des Vorhaltens der Motive hätte unerbittlich vollziehen sollen. Die Vehemenz des Willens ist dabei nur *mittelbar* die Ursache, sofern sie nämlich den Intellekt hemmt und dadurch sich Reue bereitet. — Die der Leidenschaftlichkeit entgegengesetzte *Vernünftigkeit* des Charakters, σωφροσυνη, besteht eigentlich darin, dass der Wille nie den Intellekt dermaassen überwältigt, dass er ihn verhindere, seine Funktion der deutlichen, vollständigen und klaren Darlegung der Motive, in abstracto für die Vernunft, in concreto für die Phantasie, richtig auszuüben. Dies kann nun sowohl auf der Mässigkeit und Gelindigkeit des Willens, als auf der Stärke des Intellekts beruhen. Es ist nur erfordert, dass der letztere *relativ*, für den vorhandenen Willen, stark genug sei, also Beide im angemessenen Verhältniss zu einander stehen. —

Den, §. 62 des ersten Bandes, wie auch in der Preisschrift über die Grundlage der Moral, §. 17, darge-

legten Grundzügen der *Rechtslehre* sind noch folgende Erläuterungen beizufügen.

Die, welche, mit *Spinoza*, leugnen, dass es ausser dem Staat ein *Recht* gebe, verwechseln die Mittel, das Recht geltend zu machen, mit dem Rechte. Des *Schutzes* ist das Recht freilich nur im Staat versichert, aber es selbst ist von diesem unabhängig vorhanden. Denn durch Gewalt kann es bloss unterdrückt, nie aufgehoben werden. Demgemäss ist der *Staat* nichts weiter als eine *Schutzanstalt*, nothwendig geworden durch die mannigfachen Angriffe, welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit Andern abzuwehren vermag. Sonach bezweckt der Staat:

1) Zuvörderst Schutz nach Aussen, welcher nöthig werden kann sowohl gegen leblose Naturkräfte, oder auch wilde Thiere, als gegen Menschen, mithin gegen andere Völkerschaften; wiewohl dieser Fall der häufigste und wichtigste ist: denn der schlimmste Feind des Menschen ist der Mensch: homo homini lupus. Indem, in Folge dieses Zwecks, die Völker den Grundsatz, stets nur defensiv, nie aggressiv gegen einander sich verhalten zu wollen, mit Worten, wenn auch nicht mit der That, aufstellen, erkennen sie das *Völkerrecht*. Dieses ist im Grunde nichts Anderes, als das Naturrecht, auf dem ihm allein gebliebenen Gebiet seiner praktischen Wirksamkeit, nämlich zwischen Volk und Volk, als wo es allein walten muss, weil sein stärkerer Sohn, das positive Recht, da es eines Richters und Vollstreckers bedarf, nicht sich geltend machen kann. Demgemäss besteht dasselbe in einem gewissen Grad von Moralität im Verkehr der Völker mit einander, dessen Aufrechthaltung Ehrensache der Menschheit ist. Der Richterstuhl der Processe auf Grund desselben ist die öffentliche Meinung.

2) Schutz nach Innen, also Schutz der Mitglieder eines Staates gegen einander, mithin Sicherung des *Privatrechts*, mittelst Aufrechthaltung eines *rechtlichen Zustandes*, welcher darin besteht, dass die concentrirten Kräfte Aller jeden Einzelnen schützen, woraus ein Phänomen hervorgeht, als ob Alle rechtlich,

d. h. gerecht wären, also Keiner den Andern verletzen wollte.

Aber, wie durchgängig in menschlichen Dingen die Beseitigung eines Uebels einem neuen den Weg zu eröffnen pflegt; so führt die Gewährung jenes zwiefachen Schutzes das Bedürfniss eines dritten herbei, nämlich:

3) Schutz gegen den Beschützer, d. h. gegen den, oder Die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des *öffentlichen Rechtes*. Diese scheint am vollkommensten dadurch erreichbar, dass man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, die Judikative und die Exekutive von einander sondert und trennt, so dass jede von Andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird. — Der grosse Werth, ja die Grundidee des Königthums scheint mir darin zu liegen, dass, weil Menschen Menschen bleiben, Einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichthum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muss, dass ihm *für sich* nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm, wie Jedem, einwohnende Egoismus, gleichsam durch Neutralisation, vernichtet wird, und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben. Dies ist der Ursprung des gleichsam übermenschlichen Wesens, welches überall die Königswürde begleitet und sie so himmelweit von der blossen Präsidentur unterscheidet. Daher muss sie auch erblich, nicht wählbar seyn: theils damit Keiner im König seines Gleichen sehen könne; theils damit dieser für seine Nachkommen nur dadurch sorgen kann, dass er für das Wohl des Staates sorgt, als welches mit dem seiner Familie ganz Eines ist.

Wenn man dem Staat, ausser dem hier dargelegten Zweck des Schutzes, noch andere andichtet; so kann dies leicht den wahren in Gefahr setzen.

Das *Eigenthumsrecht* entsteht, nach meiner Darstellung, allein durch die *Bearbeitung* der Dinge.

Diese schon oft ausgesprochene Wahrheit findet eine beachtenswerthe Bestätigung darin, dass sie sogar in praktischer Hinsicht geltend gemacht wird, in einer Aeusserung des Nordamerikanischen Ex-Präsidenten *Quincy Adams*, welche zu finden ist in der Quarterly Review, v. 1840, Nr. 130, wie auch, Französisch, in der Bibliothèque universelle de Genêve 1840, Juillet, No. 55. Ich will sie hier Deutsch wiedergeben: „Einige Moralisten haben das Recht der Europäer, in den Landstrichen der Amerikanischen Urvölker sich niederzulassen, in Zweifel gezogen. Aber haben sie die Frage reiflich erwogen? In Bezug auf den grössten Theil des Landes, beruht das Eigenthumsrecht der Indianer selbst auf einer zweifelhaften Grundlage. Allerdings würde das Naturrecht ihnen ihre angebauten Felder, ihre Wohngebäude, hinreichendes Land für ihren Unterhalt und Alles, was persönliche Arbeit einem Jeden noch ausserdem verschafft hätte, zusichern. Aber welches Recht hat der Jäger auf den weiten Wald, den er, seine Beute verfolgend, zufällig durchlaufen hat?" u. s. f. — Eben so haben Die, welche in unsern Tagen sich veranlasst sahen, den Kommunismus mit Gründen zu bekämpfen (z. B. der Erzbischof von Paris, in einem Hirtenbriefe, im Juni 1851), stets das Argument vorangestellt, dass das Eigenthum der Ertrag der Arbeit, gleichsam nur die verkörperte Arbeit sei. — Dies beweist abermals, dass das Eigenthumsrecht allein durch die auf die Dinge verwendete Arbeit zu begründen ist, indem es nur in dieser Eigenschaft freie Anerkennung findet und sich moralisch geltend macht.

Einen ganz anderartigen Beleg der selben Wahrheit liefert die moralische Thatsache, dass, während das Gesetz die Wilddieberei eben so schwer, in manchen Ländern sogar noch schwerer, als den Gelddiebstahl bestraft, dennoch die bürgerliche Ehre, welche durch diesen unwiderbringlich verloren geht, durch jene eigentlich nicht verwirkt wird, sondern der „Wilderer", sofern er nichts Anderes sich hat zu Schulden kommen lassen, zwar mit einem Makel behaftet

ist, aber doch nicht, wie der Dieb, als unehrlich betrachtet und von Allen gemieden wird. Denn die Grundsätze der bürgerlichen Ehre beruhen auf dem moralischen und nicht auf dem bloss positiven Recht: das Wild aber ist kein Gegenstand der Bearbeitung, also auch nicht des moralisch gültigen Besitzes: das Recht darauf ist daher gänzlich ein positives und wird moralisch nicht anerkannt.

Dem *Strafrecht* sollte, nach meiner Ansicht, das Princip zum Grunde liegen, dass eigentlich nicht der *Mensch*, sondern nur die *That* gestraft wird, damit sie nicht wiederkehre: der Verbrecher ist bloss der Stoff, *an dem* die That gestraft wird; damit dem Gesetze, welchem zu Folge die Strafe eintritt, die Kraft abzuschrecken bleibe. Dies bedeutet der Ausdruck: „Er ist dem Gesetze verfallen." Nach *Kants* Darstellung, die auf ein jus talionis hinausläuft, ist es nicht die That, sondern der Mensch, welcher gestraft wird. — Auch das Pönitentiarsystem will nicht sowohl die That, als den Menschen strafen, damit er nämlich sich bessere: dadurch setzt es den eigentlichen Zweck der Strafe, Abschreckung von der That, zurück, um den sehr problematischen der Besserung zu erreichen. Ueberall aber ist es eine missliche Sache, durch *ein* Mittel zwei verschiedene Zwecke erreichen zu wollen; wie viel mehr, wenn beide, in irgend einem Sinne, entgegengesetzte sind. Erziehung ist eine Wohlthat, Strafe soll ein Uebel seyn: das Pönitentiargefängniss soll Beides zugleich leisten. — So gross ferner auch der Antheil seyn mag, den Rohheit und Unwissenheit, im Verein mit der äussern Bedrängniss an vielen Verbrechen haben; so darf man jene doch nicht als die Hauptursache derselben betrachten; indem Unzählige in derselben Rohheit und unter ganz ähnlichen Umständen lebend, keine Verbrechen begehen. Die Hauptsache fällt also doch auf den persönlichen, moralischen Charakter zurück: dieser aber ist, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe, schlechterdings unveränderlich. Daher ist eigentliche moralische Besserung gar nicht möglich; sondern nur Abschreckung von der

That. Daneben lässt sich Berichtigung der Erkenntniss und Erweckung der Arbeitslust allerdings erreichen: es wird sich zeigen, wie weit dies wirken kann. Ueberdies erhellt aus dem von mir im Text aufgestellten Zweck der Strafe, dass, wo möglich, das scheinbare Leiden derselben das wirkliche übersteigen solle: die einsame Einsperrung leistet aber das Umgekehrte. Die grosse Pein derselben hat keine Zeugen und wird von Dem, der sie noch nicht erfahren hat, keineswegs anticipirt, schreckt also nicht ab. Sie bedroht den durch Mangel und Noth zum Verbrechen Versuchten mit dem entgegengesetzten Pol des menschlichen Elends, mit der Langenweile: aber, wie *Goethe* richtig bemerkt:

> Wird uns eine rechte Quaal zu Theil,
> Dann wünschen wir uns Langeweil.

Die Aussicht darauf wird ihn daher so wenig abschrecken, wie der Anblick der palastartigen Gefängnisse, welche von den ehrlichen Leuten für die Spitzbuben erbaut werden. Will man aber diese Pönitentiargefängnisse als Erziehungsanstalten betrachten; so ist zu bedauern, dass der Eintritt dazu nur durch Verbrechen erlangt wird; statt dass sie hätten diesen zuvorkommen sollen. —

Dass, wie *Beccaria* gelehrt hat, die Strafe ein richtiges Verhältniss zum Verbrechen haben soll, beruht nicht darauf, dass sie eine Busse für dasselbe wäre; sondern darauf, dass das Pfand dem Werthe Dessen, wofür es haftet, angemessen seyn muss. Daher ist Jeder berechtigt, als Garantie der Sicherheit seines Lebens fremdes Leben zum Pfande zu fordern; nicht aber eben so für die Sicherheit seines Eigenthums, als für welches fremde Freiheit u. s. w. Pfand genug ist. Zur Sicherstellung des Lebens der Bürger ist daher die Todesstrafe schlechterdings nothwendig. Denen, welche sie aufheben möchten, ist zu antworten: „schafft erst den Mord aus der Welt: dann soll die Todesstrafe nachfolgen“. Auch sollte sie den entschiedenen Mordversuch eben so wie den Mord selbst treffen: denn das Gesetz will die That strafen, nicht

den Erfolg rächen. Ueberhaupt giebt der zu verhütende Schaden den richtigen Maassstab für die anzudrohende Strafe, nicht aber giebt ihn der moralische Unwerth der verbotenen Handlung. Daher kann das Gesetz, mit Recht, auf das Fallenlassen eines Blumentopfes vom Fenster Zuchthausstrafe, auf das Tabakrauchen im Walde, während des Sommers, Karrenstrafe setzen, dasselbe jedoch im Winter erlaubt seyn lassen. Aber, wie in Polen, auf das Schiessen eines Auerochsen den Tod zu setzen, ist zu viel, da die Erhaltung des Geschlechts der Auerochsen nicht mit Menschenleben erkauft werden darf. Neben der Grösse des zu verhütenden Schadens kommt, bei Bestimmung des Maasses der Strafe, die Stärke der zur verbotenen Handlung antreibenden Motive in Betracht. Ein ganz anderer Maassstab würde für die Strafe gelten, wenn Busse, Vergeltung, jus talionis, der wahre Grund derselben wäre. Aber der Kriminalkodex soll nichts Anderes seyn, als ein Verzeichniss von Gegenmotiven zu möglichen verbrecherischen Handlungen: daher muss jedes derselben die Motive zu diesen letzteren entschieden überwiegen, und zwar um so mehr, je grösser der Nachtheil ist, welcher aus der zu verhütenden Handlung entspringen würde, je stärker die Versuchung dazu und je schwieriger die Ueberführung des Thäters; — stets unter der richtigen Voraussetzung, dass der Wille nicht frei, sondern durch Motive bestimmbar ist; — ausserdem ihm gar nicht beizukommen wäre. Soviel zur Rechtslehre. —

In meiner Preisschrift über die Freiheit des Willens habe ich (S. 50 ff.) die Ursprünglichkeit und Unveränderlichkeit des angeborenen Charakters, aus welchem der moralische Gehalt des Lebenswandels hervorgeht, nachgewiesen. Sie steht als Thatsache fest. Aber um die Probleme in ihrer Grösse zu erfassen, ist es nöthig, die Gegensätze bisweilen hart an einander zu stellen. An diesen also vergegenwärtige man sich, wie unglaublich gross der angeborene Unterschied zwischen Mensch und Mensch ausfällt, im Moralischen und im Intellektuellen. Hier

Edelmuth und Weisheit; dort Bosheit und Dummheit. Dem Einen leuchtet die Güte des Herzens aus den Augen, oder auch der Stämpel des Genies thront auf seinem Antlitz. Der niederträchtigen Physiognomie eines Andern ist das Gepräge moralischer Nichtswürdigkeit und intellektueller Stumpfheit, von den Händen der Natur selbst, unverkennbar und unauslöschlich aufgedrückt: er sieht darein, als müsste er sich seines Daseyns schämen. Diesem Aeussern aber entspricht wirklich das Innere. Unmöglich können wir annehmen, dass solche Unterschiede, die das ganze Wesen des Menschen umgestalten und durch nichts aufzuheben sind, welche ferner, im Konflikt mit den Umständen, seinen Lebenslauf bestimmen, ohne Schuld oder Verdienst der damit Behafteten vorhanden seyn könnten und das blosse Werk des Zufalls wären. Schon hieraus ist evident, dass der Mensch, in gewissem Sinne, sein eigenes Werk seyn muss. Nun aber können wir andererseits den Ursprung jener Unterschiede empirisch nachweisen in der Beschaffenheit der Eltern; und noch dazu ist das Zusammentreffen und die Verbindung dieser Eltern offenbar das Werk höchst zufälliger Umstände gewesen. — Durch solche Betrachtungen nun werden wir mächtig hingewiesen auf den Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Wesen an sich der Dinge, als welcher allein die Lösung jenes Problems enthalten kann. Nur mittelst der Formen der Erscheinung offenbart sich das Ding an sich: was daher aus diesem selbst hervorgeht, muss dennoch in jenen Formen, also auch am Bande der Ursächlichkeit auftreten: demzufolge wird es hier sich uns darstellen als das Werk einer geheimen, uns unbegreiflichen Leitung der Dinge, deren blosses Werkzeug der äussere, erfahrungsmässige Zusammenhang wäre, in welchem inzwischen Alles was geschieht durch Ursachen herbeigeführt, also nothwendig und von aussen bestimmt eintritt, während der wahre Grund davon im Innern des also erscheinenden Wesens liegt. Freilich können wir hier die Lösung des Problems nur ganz von Weitem absehen, und gerathen, indem

wir ihm nachdenken, in einen Abgrund von Gedanken, recht eigentlich, wie Hamlet sagt, thougths beyond the reaches of our souls. Ueber diese geheime, ja selbst nur gleichnissweise zu denkende Leitung der Dinge habe ich meine Gedanken dargelegt in dem Aufsatz „über die anscheinende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen", im ersten Bande der Parerga. —

Im §. 14 meiner Preisschrift über die Grundlage der Moral findet man eine Darstellung des *Egoismus*, seinem Wesen nach, als deren Ergänzung folgender Versuch, seine Wurzel aufzudecken, zu betrachten ist. — Die Natur selbst widerspricht sich geradezu, je nachdem sie vom Einzelnen oder vom Allgemeinen aus, von Innen oder von Aussen, vom Centro oder von der Peripherie aus redet. Ihr Centrum nämlich hat sie in jedem Individuo: denn jedes ist der ganze Wille zum Leben. Daher, sei dasselbe auch nur ein Insekt, oder ein Wurm, die Natur selbst aus ihm also redet: „Ich allein bin Alles in Allem: an meiner Erhaltung ist Alles gelegen, das Uebrige mag zu Grunde gehen, es ist eigentlich nichts." So redet die Natur vom *besondern* Standpunkte, also von dem des Selbstbewusstseyns aus, und hierauf beruht der *Egoismus* jedes Lebenden. Hingegen vom *allgemeinen* Standpunkt aus, — welches der des *Bewusstseyns* von *andern Dingen*, also der des objektiven Erkennens ist, das für den Augenblick absieht von dem Individuo, an dem die Erkenntniss haftet, — also von Aussen, von der Peripherie aus, redet die Natur so: „Das Individuum ist nichts und weniger als nichts. Millionen Individuen zerstöre ich tagtäglich, zum Spiel und Zeitvertreib: ich gebe ihr Geschick dem launigsten und muthwilligsten meiner Kinder preis, dem Zufall, der nach Belieben auf sie Jagd macht. Millionen neuer Individuen schaffe ich jeden Tag, ohne alle Verminderung meiner hervorbringenden Kraft; so wenig, wie die Kraft eines Spiegels erschöpft wird, durch die Zahl der Sonnenbilder, die er nach einander auf die Wand wirft. Das Individuum ist nichts." — Nur wer diesen offenbaren Widerspruch der Na-

tur wirklich zu vereinen und auszugleichen weiss, hat eine wahre Antwort auf die Frage nach der Vergänglichkeit oder Unvergänglichkeit seines eigenen Selbst. Ich glaube in den ersten vier Kapiteln dieses vierten Buches der Ergänzungen eine förderliche Anleitung zu solcher Erkenntniss gegeben zu haben. Das Obige lässt übrigens sich auch folgendermaassen erläutern. Jedes Individuum, indem es nach Innen blickt, erkennt in seinem Wesen, welches sein Wille ist, das Ding an sich, daher das überall allein Reale. Demnach erfasst es sich als den Kern und Mittelpunkt der Welt, und findet sich unendlich wichtig. Blickt es hingegen nach Aussen; so ist es auf dem Gebiete der Vorstellung, der blossen Erscheinung, wo es sich sieht als ein Individuum unter unendlich vielen Individuen, sonach als ein höchst Unbedeutendes, ja gänzlich Verschwindendes. Folglich ist jedes, auch das unbedeutendeste Individuum, jedes Ich, von Innen gesehen, Alles in Allem; von Aussen gesehen hingegen, ist es nichts, oder doch so viel wie nichts. Hierauf also beruht der grosse Unterschied zwischen Dem, was nothwendig Jeder in seinen eigenen Augen, und Dem, was er in den Augen aller Andern ist, mithin der *Egoismus*, den Jeder Jedem vorwirft. —

In Folge dieses Egoismus ist unser Aller Grundirrthum dieser, dass wir einander gegenseitig Nicht-Ich sind. Hingegen ist gerecht, edel, menschenfreundlich seyn, nichts Anderes, als meine Metaphysik in Handlungen übersetzen. — Sagen, dass Zeit und Raum blosse Formen unserer Erkenntniss, nicht Bestimmungen der Dinge an sich sind, ist das Selbe, wie sagen, dass die Metempsychosenlehre, „Du wirst einst als Der, den du jetzt verletzest, wiedergeboren werden und die gleiche Verletzung erleiden", identisch ist mit der oft erwähnten Brahmanenformel Tat twam asi, „Dies bist Du". — Aus der unmittelbaren und *intuitiven* Erkenntniss der metaphysischen Identität aller Wesen geht, wie ich öfter, besonders §. 22 der Preisschrift über die Grundl. der Moral, gezeigt habe, alle ächte Tugend hervor. Sie ist aber deswegen nicht die Folge einer besondern Ueberlegenheit des

Intellekts; vielmehr ist selbst der schwächste hinreichend, das principium individuationis zu durchschauen, als worauf es dabei ankommt. Demgemäss kann man den vortrefflichsten Charakter sogar bei einem schwachen Verstande finden, und ist ferner die Erregung unsers Mitleids von keiner Anstrengung unsers Intellekts begleitet. Es scheint vielmehr, dass die erforderte Durchschauung des principii individuationis in Jedem vorhanden seyn würde, wenn nicht sein *Wille* sich ihr widersetzte, als welcher, vermöge seines unmittelbaren, geheimen und despotischen Einflusses auf den Intellekt, sie meistens nicht aufkommen lässt; so dass alle Schuld zuletzt doch auf den *Willen* zurückfällt; wie es auch der Sache angemessen ist.

Die oben berührte Lehre von der Metempsychose entfernt sich bloss dadurch von der Wahrheit, dass sie in die Zukunft verlegt, was schon jetzt ist. Sie lässt nämlich mein inneres Wesen an sich selbst erst nach meinem Tode in Andern daseyn, während, der Wahrheit nach, es schon jetzt auch in ihnen lebt, und der Tod bloss die Täuschung, vermöge deren ich dessen nicht inne werde, aufhebt; gleichwie das zahllose Heer der Sterne allezeit über unserm Haupte leuchtet, aber uns erst sichtbar wird, wann die *eine* nahe Erdensonne untergegangen ist. Von diesem Standpunkt aus erscheint meine individuelle Existenz, so sehr sie auch, jener Sonne gleich, mir Alles überstrahlt, im Grunde doch nur als ein Hinderniss, welches zwischen mir und der Erkenntniss des wahren Umfangs meines Wesens steht. Und weil jedes Individuum, in seiner Erkenntniss, diesem Hindernisse unterliegt; so ist es eben die Individuation, welche den Willen zum Leben über sein eigenes Wesen im Irrthum erhält: sie ist die *Maja* des Brahmanismus. Der Tod ist eine Widerlegung dieses Irrthums und hebt ihn auf. Ich glaube, wir werden im Augenblicke des Sterbens inne, dass eine blosse Täuschung unser Daseyn auf unsere Person beschränkt hatte. Sogar empirische Spuren hievon lassen sich nachweisen in manchen dem Tode, durch Aufhebung der Koncentration des Bewusstseyn im Gehirn, verwandten Zuständen, unter denen der mag-

netische Schlaf der hervorstechendeste ist, als in welchem, wenn er die höheren Grade erreicht, unser Daseyn, über unsere Person hinaus und in andern Wesen, sich durch mancherlei Symptome kund giebt, am auffallendesten durch unmittelbare Theilnahme an den Gedanken eines andern Individuums, zuletzt sogar durch die Fähigkeit, das Abwesende, Entfernte, ja, das Zukünftige zu erkennen, also durch eine Art von Allgegenwart.

Auf dieser metaphysischen Identität des Willens, als des Dinges an sich, bei der zahllosen Vielheit seiner Erscheinungen, beruhen überhaupt drei Phänomene, welche man unter den gemeinsamen Begriff der *Sympathie* bringen kann: 1) das *Mitleid*, welches, wie ich dargethan habe, die Basis der Gerechtigkeit und Menschenliebe, caritas, ist: 2) die *Geschlechtsliebe* mit eigensinniger Auswahl, amor, welche das Leben der Gattung ist, das seinen Vorrang vor dem der Individuen geltend macht; 3) die *Magie*, zu welcher auch der animalische Magnetismus und die sympathetischen Kuren gehören. Demnach ist *Sympathie* zu definiren: das empirische Hervortreten der metaphysischen Identität des Willens, durch die physische Vielheit seiner Erscheinungen hindurch, wodurch sich ein Zusammenhang kund giebt, der gänzlich verschieden ist von dem durch die Formen der Erscheinung vermittelten, den wir unter dem Satze vom Grunde begreifen.

*

KAPITEL 48*)

ZUR LEHRE VON DER VERNEINUNG DES WILLENS ZUM LEBEN.

DER Mensch hat sein Daseyn und Wesen entweder *mit* seinem Willen, d. h. seiner Einwilligung, oder *ohne* diese: im letztern Falle wäre eine solche, durch

*) Dieses Kapitel bezieht sich auf §. 68 des ersten Bandes. [S. 455 d. A.] Auch ist damit zu vergleichen Kap. 14 des zweiten Bandes der Parerga.

vielfache und unausbleibliche Leiden verbitterte Existenz eine schreiende Ungerechtigkeit. — Die Alten, namentlich die Stoiker, auch die Peripatetiker und Akademiker, bemühten sich vergeblich, zu beweisen, dass die Tugend hinreiche, das Leben glücklich zu machen: die Erfahrung schrie laut dagegen. Was dem Bemühen jener Philosophen, wenn gleich ihnen nicht deutlich bewusst, eigentlich zum Grunde lag, war die vorausgesetzte *Gerechtigkeit* der Sache: wer *schuldlos* war, sollte auch frei von Leiden, also glücklich seyn. Allein die ernstliche und tiefe Lösung des Problems liegt in der christlichen Lehre, dass die Werke nicht rechtfertigen; demnach ein Mensch, wenn er auch alle Gerechtigkeit und Menschenliebe, mithin das αγαθον, honestum, ausgeübt hat, dennoch nicht, wie *Cicero* meint, culpa omni carens (Tusc. V, 1) ist: sondern el delito mayor del hombre es haber nacido (des Menschen grösste Schuld ist, dass er geboren ward), wie es, aus viel tieferer Erkenntniss, als jene Weisen, der durch das Christenthum erleuchtete Dichter *Calderon* ausgedrückt hat. Dass demnach der Mensch schon verschuldet auf die Welt kommt, kann nur Dem widersinnig erscheinen, der ihn für erst soeben aus Nichts geworden und für das Werk eines Andern hält. In Folge *dieser* Schuld also, die daher von seinem Willen ausgegangen seyn muss, bleibt der Mensch, mit Recht, auch wenn er alle jene Tugenden geübt hat, den physischen und geistigen Leiden preisgegeben, ist also *nicht* glücklich. Dies folgt aus der *ewigen Gerechtigkeit*, von der ich §. 63 des ersten Bandes geredet habe. Dass aber, wie *St. Paulus* (Röm. 3, 21 ff.), *Augustinus* und *Luther* lehren, die Werke nicht rechtfertigen können, indem wir Alle wesentlich Sünder sind und bleiben, — beruht zuletzt darauf, dass, weil operari sequitur esse, wenn wir handelten, wie wir sollten, wir auch seyn müssten, was wir sollten. Dann aber bedürften wir keiner *Erlösung* aus unserm jetzigen Zustande, wie solche nicht nur das Christenthum, sondern auch Brahmanismus und Buddhaismus (unter dem auf Englisch durch final emancipation ausgedrückten Namen) als das höchste Ziel darstellen: d. h.

wir brauchten nicht etwas ganz Anderes, ja, Dem was wir sind Entgegengesetztes, zu werden. Weil wir aber sind, was wir *nicht* seyn sollten, thun wir auch nothwendig was wir *nicht* thun sollten. Darum also bedürfen wir einer völligen Umgestaltung unsers Sinnes und Wesens, d. i. der Wiedergeburt, als deren Folge die Erlösung eintritt. Wenn auch die Schuld im Handeln, im operari, liegt; so liegt doch die Wurzel der Schuld in unserer essentia et existentia, da aus dieser das operari nothwendig hervorgeht, wie ich in der Preisschrift über die Freiheit des Willens dargethan habe. Demnach ist eigentlich unsere einzige wahre Sünde die Erbsünde. Diese nun lässt der Christliche Mythos zwar erst, nachdem der Mensch schon da war, entstehen, und dichtet ihm dazu, per impossibile, einen freien Willen an: dies thut er aber eben als Mythos. Der innerste Kern und Geist des Christenthums ist mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus der selbe: sämmtlich lehren sie eine schwere Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst; nur dass das Christenthum hiebei nicht, wie jene älteren Glaubenslehren, direkt und unumwunden verfährt, also nicht die Schuld geradezu durch das Daseyn selbst gesetzt seyn, sondern sie durch eine That des ersten Menschenpaares entstehen lässt. Dies war nur unter der Fiktion eines liberi arbitrii indifferentiae möglich, und nur wegen des Jüdischen Grunddogmas, dem jene Lehre hier eingepflanzt werden sollte, nöthig. Weil, der Wahrheit nach, eben das Entstehen des Menschen selbst die That seines freien Willens und demnach mit dem Sündenfall Eins ist, und daher mit der essentia und existentia des Menschen die Erbsünde, von der alle andern Sünden die Folge sind, schon eintrat, das Jüdische Grunddogma aber eine solche Darstellung nicht zuliess; so lehrte *Augustinus*, in seinen Büchern de libero arbitrio, dass der Mensch nur als Adam vor dem Sündenfalle schuldlos gewesen und einen freien Willen gehabt habe, von dem an aber in der Nothwendigkeit der Sünde verstrikt sei. — Das Gesetz, ὁ νομος, im biblischen Sinn, fordert immerfort, dass wir unser Thun ändern sollen, während

unser Wesen unverändert bliebe. Weil aber dies unmöglich ist; so sagt *Paulus*, dass keiner vor dem Gesetz gerechtfertigt sei: die Wiedergeburt in Jesu Christo allein, in Folge der Gnadenwirkung, vermöge welcher ein neuer Mensch entsteht und der alte aufgehoben wird (d. h. eine fundamentale Sinnesänderung), könne uns aus dem Zustande der Sündhaftigkeit in den der Freiheit und Erlösung versetzen. Dies ist der Christliche Mythos, in Hinsicht auf die Ethik. Aber freilich hat der Jüdische Theismus, auf den er gepfropft wurde, gar wundersame Zusätze erhalten müssen, um sich jenem Mythos anzufügen: dabei bot die Fabel vom Sündenfall die einzige Stelle dar für das Pfropfreis Alt-Indischen Stammes. Jener gewaltsam überwundenen Schwierigkeit eben ist es zuzuschreiben, dass die Christlichen Mysterien ein so seltsames, dem gemeinen Verstande widerstrebendes Ansehen erhalten haben, welches den Proselytismus erschwert, und wegen dessen, aus Unfähigkeit den tiefen Sinn derselben zu fassen, der Pelagianismus, oder heutige Rationalismus, sich gegen sie auflehnt und sie wegzuexegesiren sucht, dadurch aber das Christenthum zum Judenthum zurückführt.

Aber ohne Mythos zu reden: so lange unser Wille der selbe ist, kann unsere Welt keine andere seyn. Zwar wünschen Alle erlöst zu werden aus dem Zustande des Leidens und des Todes: sie möchten, wie man sagt, zur ewigen Säligkeit gelangen, ins Himmelreich kommen; aber nur nicht auf eigenen Füssen; sondern hingetragen möchten sie werden, durch den Lauf der Natur. Allein das ist unmöglich. Daher wird sie zwar uns nie fallen und zu nichts werden lassen: aber sie kann uns nirgends hinbringen, als immer nur wieder in die Natur. Wie misslich es jedoch sei, als ein Theil der Natur zu existiren, erfährt Jeder an seinem eigenen Leben und Sterben. — Demnach ist allerdings das Daseyn anzusehen als eine Verirrung, von welcher zurückzukommen Erlösung ist: auch trägt es durchweg diesen Charakter. In diesem Sinne wird es daher von den alten Samanäischen Religionen aufgefasst, und auch, wiewohl mit einem Umschweif,

vom eigentlichen und ursprünglichen Christenthum: sogar das Judenthum selbst enthält wenigstens im Sündenfall (dieser seiner redeeming feature) den Keim zu solcher Ansicht. Bloss das Griechische Heidenthum und der Islam sind ganz optimistisch; daher im Ersteren die entgegengesetzte Tendenz sich wenigstens im Trauerspiel Luft machen musste: im Jslam aber, der, wie die neueste, so auch die schlechteste aller Religionen ist, trat sie als *Sufismus* auf, diese sehr schöne Erscheinung, welche durchaus Indischen Geistes und Ursprungs ist und jetzt schon über tausend Jahre fortbesteht. Als Zweck unsers Daseyns ist in der That nichts Anderes anzugeben, als die Erkenntniss, dass wir besser nicht dawären. Dies aber ist die wichtigste aller Wahrheiten, die daher ausgesprochen werden muss; so sehr sie auch mit der heutigen Europäischen Denkweise im Kontrast steht: ist sie doch dagegen im ganzen nicht-islamisirten Asien die anerkannteste Grundwahrheit, heute so gut, wie vor dreitausend Jahren.

Wenn wir nun den Willen zum Leben im Ganzen und objektiv betrachten; so haben wir, dem Gesagten gemäss, ihn uns zu denken als in einem *Wahn* begriffen, von welchem zurückzukommen, also sein ganzes vorhandenes Streben zu verneinen, Das ist, was die Religionen als die Selbstverleugnung, abnegatio sui ipsius, bezeichnen: denn das eigentliche Selbst ist der Wille zum Leben. Die moralischen Tugenden, also Gerechtigkeit und Menschenliebe, da sie, wie ich gezeigt habe, wenn lauter, daraus entspringen, dass der Wille zum Leben, das principium individuationis durchschauend, sich selbst in allen seinen Erscheinungen wiedererkennt, sind demzufolge zuvörderst ein Anzeichen, ein Symptom, dass der erscheinende Wille in jenem Wahn nicht mehr ganz fest befangen ist, sondern die Enttäuschung schon eintritt; so, dass man gleichnissweise sagen könnte, er schlage bereits mit den Flügeln, um davon zu fliegen. Umgekehrt, sind Ungerechtigkeit, Bosheit, Grausamkeit, Anzeichen des Gegentheils, also der tiefsten Befangenheit in jenem Wahn. Nächstdem aber sind jene moralischen Tu-

genden ein Beförderungsmittel der Selbstverleugnung und demnach der Verneinung des Willens zum Leben. Denn die wahre Rechtschaffenheit, die unverbrüchliche Gerechtigkeit, diese erste und wichtigste Kardinaltugend, ist eine so schwere Aufgabe, dass, wer sich unbedingt und aus Herzensgrunde zu ihr bekennt, Opfer zu bringen hat, die dem Leben bald die Süsse, welche das Genügen an ihm erfordert, benehmen und dadurch den Willen von demselben abwenden, also zur Resignation leiten. Sind doch eben was die Rechtschaffenheit ehrwürdig macht die Opfer, welche sie kostet: in Kleinigkeiten wird sie nicht bewundert. Ihr Wesen besteht eigentlich darin, dass der Gerechte die Lasten und Leiden, welche das Leben mit sich bringt, nicht, durch List oder Gewalt, auf Andere wälzt, wie es der Ungerechte thut, sondern selbst trägt, was ihm beschieden ist; wodurch er die volle Last des dem Menschenleben aufgelegten Uebels unvermindert zu tragen kekommt. Dadurch wird die Gerechtigkeit ein Beförderungsmittel der Verneinung des Willens zum Leben, indem Noth und Leiden, diese eigentliche Bestimmung des Menschenlebens, ihre Folge sind, diese aber zur Resignation hinleiten. Noch schneller führt allerdings die weiter gehende Tugend der Menschenliebe, caritas, eben dahin: denn vermöge ihrer übernimmt man sogar die ursprünglich den Andern zugefallenen Leiden, eignet sich daher von diesen einen grössern Theil an, als, nach dem Gange der Dinge, das eigene Individuum treffen würde. Wer von dieser Tugend beseelt ist, hat sein eigenes Wesen in jedem Andern wiedererkannt. Dadurch nun identificirt er sein eigenes Loos mit dem der Menschheit überhaupt: dieses nun aber ist ein hartes Loos, das des Mühens, Leidens und Sterbens. Wer also, indem er jedem zufälligen Vortheil entsagt, für sich kein anderes, als das Loos der Menschheit überhaupt will, kann auch dieses nicht lange mehr wollen: die Anhänglichkeit an das Leben und seine Genüsse muss jetzt bald weichen und einer allgemeinen Entsagung Platz machen: mithin wird die Verneinung des Willens eintreten. Weil nun diesem gemäss

Armuth, Entbehrungen und eigenes Leiden vielfacher Art schon durch die vollkommenste Ausübung der moralischen Tugenden herbeigeführt werden, wird von Vielen, und vielleicht mit Recht, die *Askese* im allerengsten Sinne, also das Aufgeben jedes Eigenthums, das absichtliche Aufsuchen des Unangenehmen und Widerwärtigen, die Selbstpeinigung, das Fasten, das härene Hemd und die Kasteiung, als überflüssig verworfen. Die Gerechtigkeit selbst ist das härene Hemd, welches dem Eigener stete Beschwerde bereitet, und die Menschenliebe, die das Nöthige weggiebt, das immerwährende Fasten*). Eben deshalb ist der *Buddhaismus* frei von jeder strengen und übertriebenen Askese, welche im Brahmanismus eine so grosse Rolle spielt, also von der absichtlichen Selbstpeinigung. Er lässt es bei dem Cölibat, der freiwilligen Armuth, Demuth und Gehorsam der Mönche und Enthaltung von thierischer Nahrung, wie auch von aller Weltlichkeit, bewenden. Weil ferner das Ziel, zu welchem die moralischen Tugenden führen, das hier nachgewiesene ist; so sagt die Vedantaphilosophie**) mit Recht, dass, nachdem die wahre Erkenntniss und in ihrem Gefolge die gänzliche Resignation, also die Wiedergeburt, eingetreten ist, alsdann die Moralität oder Immoralität des früheren Wandels gleichgültig wird, und gebraucht auch hier wieder den von den Brahmanen so oft angeführten Spruch: Finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes

*) Sofern man hingegen die Askese gelten lässt, wäre die in meiner Preisschrift über das Fundament der Moral gegebene Aufstellung der letzten Triebfedern des menschlichen Handelns, nämlich 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe und 3) fremdes Wohl, noch durch eine vierte zu ergänzen: eigenes Wehe: welches ich hier bloss im Interesse der systematischen Konsequenz beiläufig bemerke. Dort nämlich musste, da die Preisfrage im Sinn der im protestantischen Europa geltenden philosophischen Ethik gestellt war, diese vierte Triebfeder stillschweigend übergangen werden.

**) Siehe F. H. H. Windischmann's Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum, p. 116, 117 et 121—23: wie auch Oupnekhat, Vol. I, p. 340, 356, 360.

dubitationes, ejusque opera evanescunt, viso supremo illo (Sancara, sloca 32). So anstössig nun diese Ansicht Manchen seyn mag, denen eine Belohnung im Himmel, oder Bestrafung in der Hölle, eine viel befriedigendere Erklärung der ethischen Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist, wie denn auch der gute *Windischmann* jene Lehre, indem er sie darlegt, perhorrescirt, so wird doch, wer auf den Grund der Sachen zu gehen vermag, finden, dass dieselbe am Ende übereinstimmt mit jener Christlichen, zumal von Luther urgirten, dass nicht die Werke, sondern nur der durch Gnadenwirkung eintretende Glaube sälig mache, und dass wir daher durch unser Thun nie gerechtfertigt werden können, sondern nur vermöge der Verdienste des Mittlers Vergebung der Sünden erlangen. Es ist sogar leicht abzusehen, dass, ohne solche Annahmen, das Christenthum endlose Strafen für Alle, und der Brahmanismus endlose Wiedergeburten für Alle aufstellen müsste, es also in Beiden zu keiner Erlösung käme. Die sündlichen Werke und ihre Folgen müssen, sei es nun durch fremde Begnadigung, oder durch Eintritt eigener besserer Erkenntniss, ein Mal getilgt und vernichtet werden; sonst hat die Welt kein Heil zu hoffen: nachher aber werden sie gleichgültig. Dies ist auch die μετανοια και αφεσις ἁμαρτιων, deren Verkündigung der bereits auferstandene Christus seinen Aposteln, als die Summe ihrer Mission, schliesslich auflegt (Luc. 24, 47). Die moralischen Tugenden sind eben nicht der letzte Zweck, sondern nur eine Stufe zu demselben. Diese Stufe ist im Christlichen Mythos bezeichnet durch das Essen vom Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen, mit welchem die moralische Verantwortlichkeit zugleich mit der Erbsünde eintritt. Diese selbst ist in Wahrheit die Bejahung des Willens zum Leben; die Verneinung desselben hingegen, in Folge aufgegangener besserer Erkenntniss, ist die Erlösung. Zwischen diesen Beiden also liegt das Moralische: es begleitet den Menschen als eine Leuchte auf seinem Wege von der Bejahung zur Verneinung des Willens, oder, mythisch, vom Eintritt der Erbsünde bis zur

Erlösung durch den Glauben an die Mittlerschaft des inkarnirten Gottes (Avatars); oder, nach der Veda-Lehre, durch alle Wiedergeburten, welche die Folge der jedesmaligen Werke sind, bis die rechte Erkenntniss und mit ihr die Erlösung (final emancipation), *Mokscha*, d. i. Wiedervereinigung mit dem *Brahm*, eintritt. Die Buddhaisten aber bezeichnen, mit voller Redlichkeit, die Sache bloss negativ, durch *Nirwana*, welches die Negation dieser Welt, oder des *Sansara* ist. Wenn *Nirwana* als das Nichts definirt wird; so will dies nur sagen, dass der *Sansara* kein einziges Element enthält, welches zur Definition, oder Konstruktion des Nirwana dienen könnte. Eben dieserhalb nennen die *Jainas*, welche nur dem Namen nach von den Buddhaisten verschieden sind, die vedagläubigen Brahmanen Sabdapramans, welcher Spottname bezeichnen soll, dass sie auf Hörensagen glauben, was sich nicht wissen, noch beweisen lässt (Asiat. researches, Vol. 6, p. 474).

Wenn manche alte Philosophen, wie Orpheus, die Pythagoreer, Plato (z. B. in Phaedone, p. 151, 183 sq. Bip., und siehe Clem. Alex. strom., III, p. 400 sq.), ganz so wie der Apostel Paulus, die Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe bejammern und von derselben befreit zu werden wünschen; so verstehen wir den eigentlichen und wahren Sinn dieser Klage, sofern wir, im zweiten Buch, erkannt haben, dass der Leib der Wille selbst ist, objektiv angeschaut, als räumliche Erscheinung.

In der Stunde des Todes entscheidet sich, ob der Mensch in den Schooss der Natur zurückfällt, oder aber dieser nicht mehr angehört, sondern — — —: für diesen Gegensatz fehlt uns Bild, Begriff und Wort, eben weil diese sämmtlich aus der Objektivation des Willens genommen sind, daher dieser angehören, folglich das absolute Gegentheil desselben auf keine Weise ausdrücken können, welches demnach für uns als eine blosse Negation stehen bleibt. Inzwischen ist der Tod des Individuums die jedesmalige und unermüdlich wiederholte Anfrage der Natur an den Willen zum Leben. „Hast du genug? Willst du aus mir

hinaus?“ Damit sie oft genug geschehe, ist das individuelle Leben so kurz. In diesem Sinne gedacht sind die Ceremonien, Gebete und Ermahnungen der Brahmanen zur Zeit des Todes, wie man sie im Upanischad an mehreren Stellen aufbewahrt findet, und ebenso die Christliche Fürsorge für gehörige Benutzung der Sterbestunde, mittelst Ermahnung, Beichte, Kommunion und letzte Oelung: daher auch die Chrislichen Gebete um Bewahrung vor einem plötzlichen Ende. Dass heut zu Tage Viele gerade dieses sich wünschen, beweist eben nur, dass sie nicht mehr auf dem Christlichen Standpunkt stehen, welcher der der Verneinung des Willens zum Leben ist, sondern auf dem der Bejahung, welcher der heidnische ist.

Der aber wird am wenigsten fürchten im Tode zu nichts zu werden, der erkannt hat, dass er schon jetzt nichts ist, und der mithin keinen Antheil mehr an seiner individuellen Erscheinung nimmt, indem in ihm die Erkenntniss den Willen gleichsam verbrannt und verzehrt hat, so dass kein Wille, also keine Sucht nach individuellem Daseyn in ihm mehr übrig ist.

Die Individualität inhärirt zwar zunächst dem Intellekt, der, die Erscheinung abspiegelnd, der Erscheinung angehört, welche das principium individuationis zur Form hat. Aber sie inhärirt auch dem Willen, sofern der Charakter individuell ist: dieser selbst jedoch wird in der Verneinung des Willens aufgehoben. Die Individualität inhärirt also dem Willen nur in seiner Bejahung, nicht aber in seiner Verneinung. Schon die Heiligkeit, welche jeder rein moralischen Handlung anhängt, beruht darauf, dass eine solche, im letzten Grunde, aus der unmittelbaren Erkenntniss der numerischen Identität des innern Wesens alles Lebenden entspringt*). Diese Identität ist aber eigentlich nur im Zustande der Verneinung des Willens (Nirwana) vorhanden, da seine Bejahung (Sansara) die Erscheinung desselben in der Vielheit zur Form hat. Bejahung des Willens zum Leben, Erscheinungswelt, Diversität aller Wesen, Individu-

*) Vergl. die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 274.

alität, Egoismus, Hass, Bosheit entspringen aus *einer* Wurzel; und eben so andererseits Welt des Dinges an sich, Identität aller Wesen, Gerechtigkeit, Menschenliebe, Verneinung des Willens zum Leben. Wenn nun, wie ich genugsam gezeigt habe, schon die moralischen Tugenden aus dem Innewerden jener Identität aller Wesen entstehen, diese aber nicht in der Erscheinung, sondern nur im Dinge an sich, in der Wurzel aller Wesen liegt; so ist die tugendhafte Handlung ein momentaner Durchgang durch den Punkt, zu welchem die bleibende Rückkehr die Verneinung des Willens zum Leben ist.

Ein Folgesatz des Gesagten ist, dass wir keinen Grund haben anzunehmen, dass es noch vollkommenere Intelligenzen, als die menschliche gebe. Denn wir sehen, dass schon diese hinreicht, dem Willen diejenige Kenntniss zu verleihen, in Folge welcher er sich selbst verneint und aufhebt, womit die Individualität und folglich die Intelligenz, als welche bloss ein Werkzeug individueller, mithin animalischer Natur ist, wegfällt. Dies wird uns weniger anstössig erscheinen, wenn wir erwägen, dass wir sogar die möglichst vollkommenen Intelligenzen, welche wir hiezu versuchsweise annehmen mögen, uns doch nicht wohl eine endlose Zeit hindurch bestehend denken können, als welche nämlich viel zu arm ausfallen würde, um jenen stets neue und ihrer würdige Objekte zu liefern. Weil nämlich das Wesen aller Dinge im Grunde Eines ist, so ist alle Erkenntniss desselben nothwendig tautologisch: ist es nun ein Mal gefasst, wie es von jenen vollkommensten Intelligenzen bald gefasst seyn würde; was bliebe ihnen übrig, als blosse Wiederholung und deren Langeweile, eine endlose Zeit hindurch? Auch von dieser Seite also werden wir dahin gewiesen, dass der Zweck aller Intelligenz nur Reaktion auf einen Willen seyn kann: weil aber alles Wollen Irrsal ist; so bleibt das letzte Werk der Intelligenz die Aufhebung des Wollens, dem sie bis dahin zu seinen Zwecken gedient hatte. Demnach kann selbst die vollkommenste mögliche Intelligenz nur eine Uebergangsstufe seyn zu Dem,

wohin gar keine Erkenntniss je reichen kann: ja, eine solche kann im Wesen der Dinge nur die Stelle des Augenblicks erlangter, vollkommener Einsicht einnehmen.

In Uebereinstimmung mit allen diesen Betrachtungen und mit dem, im zweiten Buche nachgewiesenen, Ursprung der Erkenntniss aus dem Willen, den sie, indem sie ihm zu seinen Zwecken dienstbar ist, eben dadurch in seiner Bejahung abspiegelt, während das wahre Heil in seiner Verneinung liegt, sehen wir alle Religionen, auf ihrem Gipfelpunkte, in Mystik und Mysterien, d. h. in Dunkel und Verhüllung auslaufen, welche eigentlich bloss einen für die Erkenntniss leeren Fleck, nämlich den Punkt andeuten, wo alle Erkenntniss nothwendig aufhört; daher derselbe für das Denken nur durch Negationen ausgedrückt werden kann, für die sinnliche Anschauung aber durch symbolische Zeichen, in den Tempeln durch Dunkelheit und Schweigen bezeichnet wird, im Brahmanismus sogar durch die geforderte Einstellung alles Denkens und Anschauens, zum Behuf der tiefsten Einkehr in den Grund des eigenen Selbst, unter mentaler Aussprechung des mysteriösen *Oum*. — Mystik, im weitesten Sinne, ist jede Anleitung zum unmittelbaren Innewerden Dessen, wohin weder Anschauung noch Begriff, also überhaupt keine Erkenntniss reicht. Der Mystiker steht zum Philosophen dadurch im Gegensatz, dass er von Innen anhebt, dieser aber von Aussen. Der Mystiker nämlich geht aus von seiner innern, positiven, individuellen Erfahrung, in welcher er sich findet als das ewige, alleinige Wesen u. s. f. Aber mittheilbar ist hievon nichts, als eben Behauptungen, die man auf sein Wort zu glauben hat: folglich kann er nicht überzeugen. Der Philosoph hingegen geht aus von dem Allen Gemeinsamen, von der objektiven, Allen vorliegenden Erscheinung, und von den Thatsachen des Selbstbewusstseyns, wie sie sich in Jedem vorfinden. Seine Methode ist daher die Reflexion über alles Dieses und die Kombination der darin gegebenen Data: deswegen kann er überzeugen. Er soll sich daher hüten, in die Weise der Mystiker

zu gerathen und etwan, mittelst Behauptung intellektualer Anschauungen, oder vorgeblicher unmittelbarer Vernunftvernehmungen, positive Erkenntniss von Dem vorspiegeln zu wollen, was, aller Erkenntniss ewig unzugänglich, höchstens durch eine Negation bezeichnet werden kann. Die Philosophie hat ihren Werth und ihre Würde darin, dass sie alle nicht zu begründenden Annahmen verschmäht und in ihre Data nur Das aufnimmt, was sich in der anschaulich gegebenen Aussenwelt, in den unsern Intellekt konstituirenden Formen zur Auffassung derselben und in dem Allen gemeinsamen Bewusstseyn des eigenen Selbst sicher nachweisen lässt. Dieserhalb muss sie Kosmologie bleiben und kann nicht Theologie werden. Ihr Thema muss sich auf die Welt beschränken: *was* diese *sei*, im tiefsten Innern *sei*, allseitig auszusprechen, ist Alles, was sie redlicherweise leisten kann. — Diesem nun entspricht es, dass meine Lehre, wann auf ihrem Gipfelpunkte angelangt, einen *negativen* Charakter annimmt, also mit einer Negation endigt. Sie kann hier nämlich nur von Dem reden, was verneint, aufgegeben wird: was dafür aber gewonnen, ergriffen wird, ist sie genöthigt (am Schlusse des vierten Buches) als Nichts zu bezeichnen, und kann bloss den Trost hinzufügen, dass es nur ein relatives, kein absolutes Nichts sei. Denn, wenn etwas nichts ist von allen Dem, was wir kennen; so ist es allerdings für uns überhaupt nichts. Dennoch folgt hieraus noch nicht, dass es absolut nichts sei, dass es nämlich auch von jedem möglichen Standpunkt aus und in jedem möglichen Sinne nichts seyn müsse; sondern nur, dass wir auf eine völlig negative Erkenntniss desselben beschränkt sind; welches sehr wohl an der Beschränkung unsers Standpunkts liegen kann. — Hier nun gerade ist es, wo der Mystiker positiv verfährt, und von wo an daher nichts, als Mystik übrig bleibt. Wer inzwischen zu der negativen Erkenntniss, bis zu welcher allein die Philosophie ihn leiten kann, diese Art von Ergänzung wünscht, der findet sie am schönsten und reichlichsten im *Oupnekhat*, sodann in den Enneaden des *Plotinos*, im *Scotus Erigena*, stellenweise

im *Jakob Böhm*, besonders aber in dem wundervollen Werk der *Guion*, Les torrens, und im *Angelus Silesius*, endlich noch in den Gedichten der *Sufi*, von denen *Tholuk* uns eine Sammlung in Lateinischer und eine andere in Deutscher Uebersetzung geliefert hat, auch noch in manchen andern Werken. Die *Sufi* sind die Gnostiker des Islams; daher auch *Sadi* sie mit einem Worte bezeichnet, welches durch „Einsichtsvolle" übersetzt wird. Der Theismus, auf die Kapacität der Menge berechnet, setzt den Urquell des Daseyns ausser uns, als ein Objekt: alle Mystik, und so auch der Sufismus, zieht ihn, auf den verschiedenen Stufen ihrer Weihe, allmälig wieder ein, in uns, als das Subjekt, und der Adept erkennt zuletzt, mit Verwunderung und Freude, dass er es selbst ist. Diesen, aller Mystik gemeinsamen Hergang finden wir von *Meister Eckhard*, dem Vater der Deutschen Mystik, nicht nur in Form einer Vorschrift, für den vollendeten Asketen ausgesprochen, „dass er Gott ausser sich selbst nicht suche" (Eckhards Werke, herausgegeben von Pfeiffer, Bd. 1, S. 626); sondern auch höchst naiv dadurch dargestellt, dass Eckhards geistige Tochter, nachdem sie jene Umwandelung an sich erfahren, ihn aufsucht, um ihm jubelnd entgegenzurufen: „Herr, freuet Euch mit mir, ich bin Gott geworden!" (Ebendas. S. 465). Eben diesem Geiste gemäss äussert sich durchgängig auch die Mystik der *Sufi* hauptsächlich als ein Schwelgen in dem Bewusstseyn, dass man selbst der Kern der Welt und die Quelle alles Daseyns ist, zu der Alles zurückkehrt. Zwar kommt dabei die Aufforderung zum Aufgeben alles Wollens, als wodurch allein die Befreiung von der individuellen Existenz und ihren Leiden möglich ist, auch oft vor, jedoch untergeordnet und als etwas Leichtes gefordert. In der Mystik der Hindu hingegen tritt die letztere Seite viel stärker hervor, und in der Christlichen Mystik ist diese ganz vorherrschend, so dass jenes pantheistische Bewusstseyn, welches aller Mystik wesentlich ist, hier erst sekundär, in Folge des Aufgebens alles Wollens, als Vereinigung mit Gott eintritt. Dieser Verschiedenheit der Auffassung entsprechend hat die

Mohammedanische Mystik einen sehr heitern Charakter, die Christliche einen düstern und schmerzlichen, die der Hindu, über Beiden stehend, hält auch in dieser Hinsicht die Mitte.

Quietismus d. i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d. i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d. i. Bewusstseyn der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt, stehen in genauester Verbindung; so dass wer sich zu einem derselben bekennt allmälig auch zur Annahme der andern, selbst gegen seinen Vorsatz, geleitet wird. — Nichts kann überraschender seyn, als die Uebereinstimmung der jene Lehren vortragenden Schriftsteller unter einander, bei der allergrössten Verschiedenheit ihrer Zeitalter, Länder und Religionen, begleitet von der felsenfesten Sicherheit und innigen Zuversicht, mit der sie den Bestand ihrer innern Erfahrung vortragen. Sie bilden nicht etwan eine *Sekte*, die ein theoretisch beliebtes und ein Mal ergriffenes Dogma festhält, vertheidigt und fortpflanzt; vielmehr wissen sie meistentheils nicht von einander; ja, die Indischen, Christlichen, Mohammedanischen Mystiker, Quietisten und Asketen sind sich in Allem heterogen, nur nicht im innern Sinn und Geiste ihrer Lehren. Ein höchst auffallendes Beispiel hievon liefert die Vergleichung der Torrens der Guion mit der Lehre der Veden, namentlich mit der Stelle im Oupnekhat, Bd. 1, S. 63, welche den Inhalt jener Französischen Schrift in grösster Kürze, aber genau und sogar mit den selben Bildern enthält, und dennoch der Frau von Guion, um 1680, unmöglich bekannt seyn konnte. In der „Deutschen Theologie“ (alleinige unverstümmelte Ausgabe, Stuttgart 1851) wird Kapitel 2 und 3 gesagt, dass sowohl der Fall des Teufels, als der Adams, darin bestanden hätte, dass der Eine, wie der Andere, sich das Ich und Mich, das Mein und Mir beigelegt hätte; und S. 89 heisst es: „In der wahren Liebe bleibt weder Ich, noch Mich, Mein, Mir, Du, Dein, und desgleichen.“ Diesem nun entsprechend heisst es im „Kural“, aus dem Tamulischen von Graul, S. 8: „Die nach Aussen gehende Leidenschaft des

Mein und die nach Innen gehende des Ich hören auf" (vgl. Vers 346). Und im Manual of Buddhism by Spence Hardy, S. 258, spricht Buddha: „Meine Schüler verwerfen den Gedanken, dies bin Ich, oder dies ist Mein." Ueberhaupt, wenn man von den Formen, welche die äusseren Umstände herbeiführen, absieht und den Sachen auf den Grund geht, wird man finden, dass Schakia Muni und Meister Eckhard das Selbe lehren; nur dass Jener seine Gedanken geradezu aussprechen durfte, Dieser hingegen genöthigt ist, sie in das Gewand des Christlichen Mythos zu kleiden und diesem seine Ausdrücke anzupassen. Er geht aber hiemit so weit, dass bei ihm der Christliche Mythos fast nur noch eine Bildersprache ist, beinahe wie den Neuplatonikern der Hellenische: er nimmt ihn durchweg allegorisch. In derselben Hinsicht ist es beachtenswerth, dass der Uebertritt des heiligen Franciscus aus dem Wohlstande zum Bettlerleben ganz ähnlich ist dem noch grössern Schritte des Buddha Schakia Muni vom Prinzen zum Bettler, und dass dem entsprechend das Leben, wie auch die Stiftung des Franciscus eben nur eine Art Saniassithum war. Ja, es verdient erwähnt zu werden, dass seine Verwandtschaft mit dem Indischen Geiste auch hervortritt in seiner grossen Liebe zu den Thieren und häufigen Umgang mit ihnen, wobei er sie durchgängig seine Schwestern und Brüder nennt; wie denn auch sein schöner Cantico, durch das Lob der Sonne, des Mondes, der Gestirne, des Windes, des Wassers, des Feuers, der Erde, seinen angeborenen Indischen Geist bekundet *).

Sogar werden die Christlichen Quietisten oft wenig, oder keine Kunde von einander gehabt haben, z. B. Molinos und die Guion von Taulern und der „Deutschen Theologie", oder Gichtel von jenen Ersteren. Ebenfalls hat der grosse Unterschied ihrer Bildung, indem Einige, wie *Molinos*, gelehrt, Andere, wie *Gichtel* und Viele mehr, ungelehrt waren, keinen wesentlichen Einfluss auf ihre Lehren. Um so mehr

*) S. Bonaventurae vita S. Francisci, c. 8. — K. Hase, Franz von Assisi, Kap. 10. — I cantici di S. Francesco, editi da Schlosser e Steinle. Francoforto s. M. 1842.

beweist ihre grosse, innere Uebereinstimmung, bei der Festigkeit und Sicherheit ihrer Aussagen, dass sie aus wirklicher, innerer Erfahrung reden, einer Erfahrung, die zwar nicht Jedem zugänglich ist, sondern nur wenigen Begünstigten zu Theil wird, daher sie den Namen Gnadenwirkung erhalten hat, an deren Wirklichkeit jedoch aus obigen Gründen nicht zu zweifeln ist. Um dies Alles zu verstehen, muss man sie aber selbst lesen und nicht mit Berichten aus zweiter Hand sich begnügen: denn Jeder muss selbst vernommen werden, ehe man über ihn urtheilt. Zur Bekanntschaft mit dem Quietismus also empfehle ich besonders den Meister Eckhard, die Deutsche Theologie, den Tauler, die Guion, die Antoinette Bourignon, den Engländer Bunyan, den Molinos*), den Gichtel: imgleichen sind, als praktische Belege und Beispiele des tiefen Ernstes der Askese, das von *Reuchlin* herausgegebene Leben Pascals, nebst dessen Geschichte von Port-royal, wie auch die Historie de Sainte Elisabeth par le comte de Montalembert und La vie de Rancé par Châteaubriand sehr lesenswerth, womit jedoch alles Bedeutende in dieser Gattung keineswegs erschöpft seyn soll. Wer solche Schriften gelesen und ihren Geist mit dem der Askese und des Quietismus, wie er alle Werke des Brahmanismus und Buddhaismus durchwebt und aus jeder Seite spricht, verglichen hat, wird zugeben, dass jede Philosophie, welche konsequenterweise jene ganze Denkungsart verwerfen muss, was nur geschehen kann, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, schon dieserhalb nothwendig falsch seyn muss. In diesem Falle nun aber befinden sich alle Europäischen Systeme, mit Ausnahme des meinigen. Wahrlich eine seltsame Verrücktheit müsste es seyn, die sich, unter den möglichst weit verschiedenen Umständen und Personen, mit solcher Uebereinstimmung ausspräche und dabei von den ältesten und zahlreich-

*) Michaelis de Molinos manuductio spiritualis: hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro, cui titulus: Recueil de diverses pièces concernant le quiétisme, ou Molinos et ses disciples. Amstd. 1688.

sten Völkern der Erde, nämlich von etwan drei Viertel aller Bewohner Asiens, zu einer Hauptlehre ihrer Religion erhoben wäre. Das Thema des Quietismus und Asketismus aber dahingestellt seyn lassen darf keine Philosophie, wenn man ihr die Frage vorlegt; weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik, dem Stoffe nach, identisch ist. Hier ist also ein Punkt, wo ich jede Philosophie, mit ihrem Optimismus, erwarte und verlange, dass sie sich darüber ausspreche. Und wenn, im Urtheil der Zeitgenossen, die paradoxe und beispiellose Uebereinstimmung meiner Philosophie mit dem Quietismus und Asketismus als ein offenbarer Stein des Anstosses erscheint; so sehe ich hingegen gerade darin einen Beweis ihrer alleinigen Richtigkeit und Wahrheit, wie auch einen Erklärungsgrund des klugen Ignorirens und Sekretirens derselben auf den *protestantischen* Universitäten.

Denn nicht allein die Religionen des Orients, sondern auch das wahre Christenthum hat durchaus jenen asketischen Grundcharakter, den meine Philosophie als Verneinung des Willens zum Leben verdeutlicht; wenn gleich der Protestantismus, zumal in seiner heutigen Gestalt, dies zu vertuschen sucht. Haben doch sogar die in neuester Zeit aufgetretenen offenen Feinde des Christenthums ihm die Lehren der Entsagung, Selbstverleugnung, vollkommenen Keuschheit und überhaupt Mortifikation des Willens, welche sie ganz richtig mit dem Namen der „*antikosmischen Tendenz*“ bezeichnen, nachgewiesen und dass solche dem ursprünglichen und ächten Christenthum wesentlich eigen sind gründlich dargethan. Hierin haben sie unleugbar Recht. Dass sie aber eben Dieses als einen offenbaren und am Tage liegenden Vorwurf gegen das Christenthum geltend machen, während gerade hierin seine tiefste Wahrheit, sein hoher Werth und sein erhabener Charakter liegt, dies zeugt von einer Verfinsterung des Geistes, die nur daraus erklärlich ist, dass jene Köpfe, wie leider heut zu Tage tausend andere in Deutschland, völlig verdorben und auf immer verschroben sind durch die miserable Hegelei, diese Schule der Plattheit, diesen Heerd des Unver-

standes und der Unwissenheit, diese kopfverderbende Afterweisheit, welche man jetzt endlich als solche zu erkennen anfängt und die Verehrung derselben bald der Dänischen Akademie allein überlassen wird, in deren Augen ja jener plumpe Scharlatan ein summus philosophus ist, für den sie ins Feld tritt:

> Car ils suivront la créance et estude
> De l'ignorante et sotte multitude,
> Dont le plus lourd sera reçu pour juge.
> *Rabelais.*

Allerdings ist im ächten und ursprünglichen Christenthum, wie es sich, vom Kern des Neuen Testaments aus, in den Schriften der Kirchenväter entwikkelte, die asketische Tendenz unverkennbar: sie ist der Gipfel, zu welchem Alles emporstrebt. Als die Hauptlehre derselben finden wir die Empfehlung des ächten und reinen Cölibats (diesen ersten und wichtigsten Schritt in der Verneinung des Willens) schon im Neuen Testament ausgesprochen*). Auch *Strauss*, in seinem „Leben Jesu" (Bd. I, S. 618 der ersten Auflage), sagt hinsichtlich der, Matth. 19, 11 fg. gegebenen, Empfehlung der Ehelosigkeit: „Man hat, um Jesum nichts den jetzigen Vorstellungen Zuwiderlaufendes sagen zu lassen, sich beeilt, den Gedanken *einzuschwärzen*, dass Jesus nur mit Rücksicht auf die Zeitumstände und um die apostolische Thätigkeit ungehindert zu lassen, die Ehelosigkeit anrühme: allein im Zusammenhange liegt davon noch weniger eine Andeutung, als in der verwandten Stelle 1. Cor. 7, 25 fg.; sondern es ist auch hier wieder einer der Orte, wo *asketische Grundsätze*, wie sie unter den Essenern und wahrscheinlich auch weiter unter den Juden verbreitet waren, auch bei Jesu durchscheinen." — Diese asketische Richtung tritt später entschiedener auf, als Anfangs, wo das Christenthum, noch Anhänger suchend, seine Forderungen nicht zu hoch spannen durfte: und mit dem Eintritt des dritten Jahrhunderts

*) Matth. 19, 11 fg. — Luc. 20, 35—37. — 1. Cor. 7, 1—11 und 25—40. — (1. Thess. 4, 3. — 1. Joh. 3, 3. —) Apokal. 14, 4.

wird sie nachdrücklich urgirt. Die Ehe gilt, im eigentlichen Christenthum, bloss als ein Kompromiss mit der sündlichen Natur des Menschen, als ein Zugeständniss, ein Erlaubtes für Die, welchen die Kraft das Höchste anzustreben mangelt, und als ein Ausweg, grösserem Verderben vorzubeugen: in diesem Sinne erhält sie die Sanktion der Kirche, damit das Band unauflösbar sei. Aber als die höhere Weihe des Christenthums, durch welche man in die Reihe der Auserwählten tritt, wird das Cölibat und die Virginität aufgestellt: durch diese allein erlangt man die Siegerkrone, welche sogar noch heut zu Tage durch den Kranz auf dem Sarge der Unverehelichten angedeutet wird, wie eben auch durch den, welchen die Braut am Tage der Verehelichung ablegt.

Ein jedenfalls aus der Urzeit des Christenthums stammendes Zeugniss über diesen Punkt ist die von Clemens Alexandrinus (Strom., III, 6 et 9) aus dem Evangelio der Aegypter angeführte prägnante Antwort des Herrn: Τῃ Σαλωμῃ ὁ κυριος πυνθανομενῃ, μεχρι ποτε θανατος ισχυσει; μεχρις αν, ειπεν, ὑμεις, αἱ γυναικες, τικτετε (Salomae interroganti „quousque vigebit mors?“ Dominus „quoadusque“, inquit, „vos, mulieres, paritis“.) τουτ' εστι, μεχρις αν αἱ επιθυμιαι ενεργωσι (hoc est, quamdiu operabuntur cupiditates), setzt Clemens c. 9 hinzu, woran er sogleich die berühmte Stelle Röm. 5, 12 knüpft. Weiterhin c. 13, führt er die Worte des Kassianus an: Πυνθανομενης της Σαλωμης, ποτε γνωσθησεται τα περι ὡν ηρετο, εφη ὁ κυριος, Ὁταν της αισχυνης ενδυμα πατησητε, και ὁταν γενηται τα δυο ἑν, και το αρρεν μετα της θηλειας ουτε αρρεν, ουτε θηλυ (Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: „quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foemina nec masculum nec foemineum“), d. h. wann ihr den Schleier der Schaamhaftigkeit nicht mehr braucht, indem aller Geschlechtsunterschied weggefallen seyn wird.

Am weitesten sind in diesem Punkte allerdings die Ketzer gegangen: schon im zweiten Jahrhundert die Tatianiten oder Enkratiten, die Gnostiker, die Mar-

cioniten, die Montanisten, Valentinianer und Kassianer; jedoch nur indem sie, mit rücksichtsloser Konsequenz, der Wahrheit die Ehre gaben, und demnach, dem Geiste des Christentums gemäss, völlige Enthaltsamkeit, εγκρατεια, lehrten; während die Kirche Alles, was ihrer weitsehenden Politik zuwiderlief, klüglich für Ketzerei erklärte. Von den Tatianiten berichtet *Augustinus:* Nuptias damnant, atque omnino pares eas fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt: nec recipiunt in suum numerum conjugio utentem, sive marem, sive foeminam. Non vescuntur carnibus, easque abominantur. (De haeresi ad quod vult Deum. haer. 25.) Allein auch die orthodoxen Väter betrachten die Ehe in dem oben bezeichneten Lichte und predigen eifrig die gänzliche Enthaltsamkeit, die ἁγνεια. *Athanasius* giebt als Ursache der Ehe an: ὁτι ὑποπιπτοντες εσμεν τῃ του προπατορος καταδικῃ· — — — επειδη ὁ προηγουμενος σκοπος του θεου ην, το μη δια γαμου γενεσθαι ἡμας και φθορας· ἡ δε παραβασις της εντολης τον γαμον εισηγαγεν δια το ανομησαι τον Αδαμ. (Quia subjacemus condemnationi propatoris nostri; — — — nam finis, a Deo praelatus, erat, nos non per nuptias et corruptionem fieri: sed transgressio mandati nuptias introduxit, propter legis violationem Adae. — Exposit. in psalm. 50.) *Tertullian* nennt die Ehe genus mali inferioris, ex indulgentia ortum (de pudicitia, c. 16) und sagt: Matrimonium et stuprum est commixtio carnis; scilicet cujus concupiscentiam dominus stupro adaequavit. Ergo, inquis, jam et primas, id est unas nuptias destruis? Nec immerito: quoniam et ipsae ex eo constant, quod est stuprum (de exhort. castit. c. 9). Ja, *Augustinus* selbst bekennt sich ganz und gar zu dieser Lehre und allen ihren Folgen, indem er sagt: Novi quosdam, qui murmurent: quid, si, inquiunt, omnes vilent ab omni concubitu abstinere, unde subsistet genus humanum? — Utinam omnes hoc vellent! dumtaxat in caritate, de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta: multo citius Dei civitas compleretur, ut acceleraretur terminus mundi (de bono conjugali c. 10). — Und abermals: Non vos ab hoc studio, quo multos ad imitandum vos excitatis, frangat

querela vanorum, qui dicunt: quomodo subsistet genus humanum, si omnes fuerint continentes? Quasi propter aliud retardetur hoc seculum, nisi ut impleatur praedestinatus numerus ille sanctorum, quo citius impleto, profecto nec terminus seculi differetur (de bono viduitatis, c. 23.) Man sieht zugleich, dass er das Heil mit dem Ende der Welt identificirt. — Die übrigen diesen Punkt betreffenden Stellen aus den Werken Augustins findet man zusammengestellt in der Confessio Augustiniana e D. Augustini operibus compilata a Hieronymo Torrense, 1610, unter den Rubriken de matrimonio, de coelibatu u. s. w., und kann sich dadurch überzeugen, dass im alten, ächten Christenthum die Ehe eine blosse Koncession war, welche überdies auch nur die Kinderzeugung zum Zweck haben sollte, dass hingegen die gänzliche Enthaltsamkeit die jener weit vorzuziehende eigentliche Tugend war. Denen aber, welche nicht selbst auf die Quellen zurückgehen wollen, empfehle ich, zur Beseitigung aller etwanigen Zweifel über die in Rede stehende Tendenz des Christenthums, zwei Schriften, Carové, Ueber das Cölibatgesetz, 1832, und Lind, De coelibatu Christianorum per tria priora secula, Havniae 1839. Es sind jedoch keineswegs die eigenen Ansichten dieser Schriftsteller, auf die ich verweise, da solche der meinigen entgegengesetzt sind, sondern ganz allein die von ihnen sorgfältig gesammelten Berichte und Anführungen, welche gerade darum, als ganz unverfänglich, volles Zutrauen verdienen, dass beide Schriftsteller Gegner des Cölibats sind, der Erstere ein rationalistischer Katholik, der Andere ein protestantischer Kandidat, welcher ganz und gar als ein solcher redet. In der zuerst genannten Schrift finden wir, Bd. I, S. 166, in jener Rücksicht fogendes Resultat ausgesprochen: „Der kirchlichen Ansicht „zufolge, — wie bei den kanonischen Kirchenvätern, „in den Synodal- und den päpstlichen Belehrungen „und in unzähligen Schriften rechtgläubiger Katho„liken zu lesen, — wird die immerwährende Keusch„heit eine göttliche, himmlische, englische Tugend „genannt und die Erwerbung der göttlichen Gnaden-

„hülfe dazu vom ernsten Bitten um dieselbe abhängig „gemacht. — Dass diese Augustinische Lehre sich bei „Canisius und im Tridentinum als immer gleicher „Kirchenglaube ausgesprochen findet, haben wir be„reits nachgewiesen. Dass sie aber bis auf den heutigen „Tag als Glaubenslehre festgehalten worden, dafür „mag das Juniheft, 1831, der Zeitschrift ‚Der Katho„lik' hinreichendes Zeugniss ablegen: daselbst, S. 263, „heisst es: „„„Im Katholicismus erscheint die Beobach„„„tung einer *ewigen Keuschheit*, um Gotteswillen, *an* „„„*sich* als das *höchste* Verdienst des Menschen. Die „„„Ansicht, dass die Beobachtung der beständigen „„„Keuschheit als *Selbstzweck* den Menschen *heilige* und „„„erhöhe, ist, wie hievon jeder unterrichtete Katholik „„„die Ueberzeugung hat, in dem Christenthum, seinem „„„Geist und seiner ausdrücklichen Vorschrift nach, „„„tief gegründet. Das Tridentinum hat allen mög„„„lichen Zweifel hierüber abgeschnitten.“ “ — — —. „Es muss allerdings von jedem Unbefangenen zuge„standen werden, nicht nur, dass die vom ‚Katholiken' „ausgesprochene Lehre wirklich katholisch ist, son„dern auch, dass die vorgebrachten Erweisgründe für „eine katholische Vernunft durchaus unwiderleglich „seyn mögen, da sie so recht aus der kirchlichen „Grundansicht der Kirche vom Leben und seiner Be„stimmung geschöpft sind.“ — Ferner heisst es da„selbst S. 270: „Wenn gleich sowohl *Paulus* das Ehe„verbot als Irrlehre bezeichnet und der noch jüdischere „Verfasser des Hebräerbriefes gebietet, „„„die Ehe solle „„„in Ehren gehalten werden bei Allen und das Ehe„„„bett unbefleckt““ (Hebr. 13, 4); so ist darum doch „die Hauptrichtung dieser beiden Hagiographen nicht „zu verkennen. Die Jungfräulichkeit war Beiden das „Vollkommene, die Ehe nur ein Nothbedarf für die „Schwächeren, und nur als solcher unverletzt zu halten. „Das höchste Streben dagegen war auf völlige, ma„terielle Entselbstung gerichtet. Das Selbst soll sich „von Allem abwenden und enthalten, was nur *ihm* „und was ihm *nur zeitlich* zur Freude gereicht.“ — Endlich noch S. 288: „Wir stimmen dem Abte *Zac*„*caria* bei, welcher den Cölibat (nicht das Cölibats-

„gesetz) vor Allem aus der Lehre Christi und des „Apostels Paulus abgeleitet wissen will."

Was dieser eigentlich Christlichen Grundansicht entgegengestellt wird, ist überall und immer nur das Alte Testament mit seinem παντα καλα λιαν. Dies erhellt besonders deutlich aus jenem wichtigen dritten Buch der Stromata des *Klemens*, woselbst er, gegen die oben genannten enkratistischen Ketzer polemisirend, ihnen stets nur das Judenthum, mit seiner optimistischen Schöpfungsgeschichte, entgegenhält, mit welcher die neutestamentliche, weltverneinende Richtung allerdings in Widerspruch steht. Allein die Verbindung des Neuen Testaments mit dem Alten ist im Grunde nur eine äusserliche, eine zufällige, ja erzwungene, und den einzigen Anknüpfungspunkt für die Christliche Lehre bot dieses, wie gesagt, nur in der Geschichte vom Sündenfall dar, welcher übrigens im Alten Testament isolirt dasteht und nicht weiter benutzt wird. Sind es doch, der evangelischen Darstellung zufolge, gerade die orthodoxen Anhänger des Alten Testaments, welche den Kreuzestod des Stifters herbeiführen, weil sie seine Lehren im Widerstreit mit den ihrigen finden. Im besagten dritten Buche der Stromata des *Klemens* tritt der Antagonismus zwischen Optimismus, nebst Theismus, einerseits, und Pessimismus, nebst asketischer Moral, andererseits, mit überraschender Deutlichkeit hervor. Dasselbe ist gegen die Gnostiker gerichtet, welche eben Pessimismus und Askese, namentlich εγκρατεια (Enthaltsamkeit jeder Art, besonders aber von aller Geschlechtsbefriedigung) lehrten; weshalb Klemens sie lebhaft tadelt. Dabei schimmert aber zugleich durch, dass schon der Geist des Alten Testaments mit dem des Neuen Testaments in diesem Antagonismus steht. Denn, abgesehen vom Sündenfall, der im Alten Testament wie ein hors d'oeuvre dasteht, ist der Geist des Alten Testaments dem des Neuen Testaments diametral entgegengesetzt: jener optimistisch, dieser pessimistisch. Diesen Widerspruch hebt Klemens selbst hervor, am Schlusse des elften Kapitels (προσαποτεινομενον τον Παυλον τω Κτιστη κ. τ. λ.), obwohl er ihn nicht

gelten lassen will, sondern für scheinbar erklärt, — als ein guter Jude, der er ist. Ueberhaupt ist es interessant zu sehen, wie dem Klemens überall das Neue und das Alte Testament durcheinanderlaufen und er sie zu vereinbaren bemüht ist, jedoch meistens mit dem Alten Testament das Neue austreibt. Gleich am Eingang des dritten Kapitels wirft er den Markioniten vor, dass sie, nach dem Vorgang des Plato und Pythagoras, die Schöpfung schlecht befunden hätten, indem Markion lehre, es sei eine schlechte Natur, aus schlechtem Stoff (φυσις κακη, εκ τε ὑλης κακης); daher man diese Welt nicht bevölkern, sondern der Ehe sich enthalten solle (μη βουλομενοι τον κοσμον συμπληρουν, απεχεσθαι γαμου). Dies nimmt nun Klemens, dem überhaupt das Alte Testament viel mehr als das Neue zusagt und einleuchtet, ihnen höchst übel. Er sieht darin ihren schreienden Undank, Feindschaft und Empörung gegen Den, der die Welt gemacht hat, den gerechten Demiurgos, dessen Werk sie selbst seien und dennoch von seinen Schöpfungen Gebrauch zu machen verschmäheten, in gottloser Rebellion „die naturgemässe Gesinnung verlassend" (αντιτασσομενοι τῳ ποιητῃ τῳ οφων, — — — εγκρατεις τῃ προς τον πεποιηκοτα εχθρᾳ, μη βουλομενοι χρησθαι τοις ὑπ' αυτου κτισθεισιν, — — ασεβει θεομαχιᾳ των κατα φυσιν εκσταντες λογισμων). — Dabei will er, in seinem heiligen Eifer, den Markioniten nicht einmal die Ehre der Originalität lassen, sondern gewaffnet mit seiner bekannten Gelehrsamkeit, hält er ihnen vor und belegt es mit den schönsten Anführungen, dass schon die alten Philosophen, dass Herakleitos und Empedokles, Pythagoras und Plato, Orpheus und Pindaros, Herodot und Euripides, und noch die Sibylle dazu, die jammervolle Beschaffenheit der Welt tief beklagt, also den Pessimismus gelehrt haben. In diesem gelehrten Enthusiasmus merkt er nun nicht, dass er gerade dadurch den Markioniten Wasser auf ihre Mühle fördert, indem er ja zeigt, dass

„Alle die Weisesten aller der Zeiten"

das Selbe, wie sie, gelehrt und gesungen haben; sondern getrost und beherzt führt er die entschiedensten

und energischesten Aussprüche der Alten in jenem Sinne an. Ihn freilich machen sie nicht irre: mögen Weise das Daseyn als traurig bejammern, mögen Dichter sich in den erschütterndesten Klagen darüber ergiessen, mag Natur und Erfahrung noch so laut gegen den Opitimismus schreien, — dies Alles ficht unsern Kirchenvater nicht an: hält er doch seine Jüdische Offenbarung in der Hand, und bleibt getrost. Der Demiurgos hat die Welt gemacht: hieraus ist a priori gewiss, dass sie vortrefflich sei: und da mag sie aussehen wie sie will. — Eben so geht es sodann mit dem zweiten Punkt, der εγκρατεια, durch welche, nach seiner Ansicht, die Markioniten ihren Undank gegen den Demiurgos (αχαριστειν τω δημιουργω) und die Widerspänstigkeit, mit der sie seine Gaben von sich weisen, an den Tag legen (δι' αντιταξιν προς τον δημιουργον, την χρησιν των κοσμικων παραιτουμενοι). Da haben nun auch schon die Tragiker den Enkratiten (zum Nachtheil ihrer Originalität) vorgearbeitet und das Selbe gesagt: nämlich indem auch sie den endlosen Jammer des Daseyns beklagten, haben sie hinzugefügt, es sei besser, keine Kinder in eine solche Welt zu setzen; — welches er nun wieder mit den schönsten Stellen belegt und zugleich die Pythagoreer beschuldigt, aus diesem Grunde dem Geschlechtsgenuss entsagt zu haben. Dies Alles aber schadet ihm nichts: er bleibt bei seinem Satz, dass alle Jene sich durch ihre Enthaltsamkeit versündigen an dem Demiurgos, indem sie ja lehren, dass man nicht heirathen, nicht Kinder zeugen, nicht neue Unglückliche in die Welt setzen, nicht dem Tode neues Futter vorwerfen soll (δι εγκρατειας ασεβουσι εις τε την κτισιν και τον αγιον δημιουργον, τον παντοκρατορα μονον θεον, και διδασκουσι, μη δειν παραδεχεσθαι γαμον και παιδοποιϊαν, μηδε αντεισαγειν τω κοσμω δυστυχησοντας ετερους, μηδε επιχορηγειν θανατω τροφην. c. 6). — Dem gelehrten Kirchenvater, indem er so die εγκρατεια anklagt, scheint dabei nicht geahndet zu haben, dass gleich nach seiner Zeit die Ehelosigkeit des Christlichen Priesterstandes mehr und mehr eingeführt und endlich im 11. Jahrhundert zum Gesetz erhoben werden sollte, weil sie dem Geiste des

Neuen Testaments entspricht. Gerade diesen haben die Gnostiker tiefer aufgefasst und besser verstanden, als unser Kirchenvater, der mehr Jude, als Christ ist. Die Auffassung der Gnostiker tritt sehr deutlich hervor am Anfang des neunten Kapitels, wo aus dem Evangelio der Aegypter angeführt wird: αυτος ειπεν ὁ Σωτηρ, „ηλθον καταλυσαι τα εργα της θηλειας·“ θηλειας μεν, της επιθυμιας· εργα δε, γενεσιν και φθοραν (ajunt enim dixisse Servatorem: „veni ad dissolvendum opera feminae“: feminae quidem, cupiditatis; opera autem, generationem et interitum); — ganz besonders aber am Schlusse des dreizehnten und Anfang des vierzehnten Kapitels. Die Kirche freilich musste darauf bedacht seyn, eine Religion auf die Beine zu bringen, die doch auch gehen und stehen könne, in der Welt, wie sie ist, und unter den Menschen; daher sie diese Leute für Ketzer erklärte. — Am Schlusse des siebenten Kapitels stellt unser Kirchenvater den Indischen Asketismus, als schlecht, dem Christlich-Jüdischen entgegen; — wobei der fundamentale Unterschied des Geistes beider Religionen deutlich hervortritt. Nämlich im Judenthum und Christenthum läuft Alles zurück auf Gehorsam, oder Ungehorsam, gegen Gottes Befehl, — ὑπακοη και παρακοη; wie es uns Geschöpfen angemessen ist, ἡμιν, τοις πεπλασμενοις ὑπο της του Παντοκρατορος βουλησεως (nobis, qui ab Omnipotentis voluntate efficti sumus) c. 14. — Dazu kommt, als zweite Pflicht, λατρευειν θεῳ ζωντι, dem Herrn dienen, seine Werke preisen und von Dank überströmen. — Da sieht es denn freilich im Brahmanismus und Buddhaismus ganz anders aus, indem in Letzterem alle Besserung, Bekehrung und zu hoffende Erlösung aus dieser Welt des Leidens, diesem Sansara, ausgeht, von der Erkenntniss der vier Grundwahrheiten: 1) dolor, 2) doloris ortus, 3) doloris interitus, 4) octopartita via ad doloris sedationem. — Dhammapadam, ed. Fausböll, p. 35 et 347. Die Erläuterung dieser vier Wahrheiten findet man in Burnouf, Introduct. à l'hist. du Buddhisme, p. 629, und in allen Darstellungen des Buddhaismus.

In Wahrheit ist nicht das Judenthum, mit seinem παντα καλα λιαν, sondern Brahmanismus und Bud-

dhaismus sind, dem Geiste und der ethischen Tendenz nach, dem Christenthum verwandt. Der Geist und die ethische Tendenz sind aber das Wesentliche einer Religion, nicht die Mythen, in welche sie solche kleidet. Ich gebe daher den Glauben nicht auf, dass die Lehren des Christenthums irgendwie aus jenen Urreligionen abzuleiten sind. Auf einige Spuren hievon habe ich schon im zweiten Bande der Parerga, §. 179, hingewiesen. Ihnen ist hinzuzufügen, dass *Epiphanias* (Haeretic. XVIII) berichtet, die ersten Jerusalemitischen Juden-Christen, welche sich Nazaräer nannten, hätten sich aller thierischen Nahrung enthalten. Vermöge dieses Ursprungs (oder wenigstens dieser Uebereinstimmung) gehört das Christenthum dem alten, wahren und erhabenen Glauben der Menschheit an, welcher im Gegensatz steht zu dem falschen, platten und verderblichen *Optimismus*, der sich im Griechischen Heidenthum, im Judenthum und im Islam darstellt. Die Zendreligion hält gewissermassen das Mittel, indem sie, dem Ormuzd gegenüber, am Ahriman ein pessimistisches Gegengewicht hat. Aus dieser Zendreligion ist, wie *J. G. Rhode*, in seinem Buche „Die heilige Sage des Zendvolks", gründlich nachgewiesen hat, die Judenreligion hervorgegangen: aus Ormuzd ist Jehova und aus Ahriman Satan geworden, der jedoch im Judenthum nur noch eine sehr untergeordnete Rolle spielt, ja, fast ganz verschwindet, wodurch denn der Optimismus die Oberhand gewinnt und nur noch der Mythos vom Sündenfall, der ebenfalls (als Fabel von Meschian und Meschiane) aus dem Zend-Avesta stammt, als pessimistisches Element übrig bleibt, jedoch in Vergessenheit geräth, bis er, wie auch der Satan, vom Christenthum wieder aufgenommen wird. Inzwischen stammt *Ormuzd* selbst aus dem Brahmanismus, wiewohl aus einer niedrigen Religion desselben: er ist nämlich kein Anderer, als *Indra*, jener untergeordnete, oft mit Menschen rivalisirende Gott des Firmaments und der Atmosphäre; wie dies sehr richtig nachgewiesen hat der vortreffliche *J. J. Schmidt*, in seiner Schrift „Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit

den Religionen des Orients". Dieser Indra-Ormuzd-Jehova musste nachmals in das Christenthum, da es in Judäa entstand, übergehen, dessen kosmopolitischem Charakter zufolge er jedoch seine Eigennamen ablegte, um in der Landessprache jeder bekehrten Nation durch das Appellativum der durch ihn verdrängten übermenschlichen Individuen bezeichnet zu werden, als θεος, Deus, welches vom Sanskrit Deva kommt (wovon auch devil, Teufel), oder bei den Gothisch-Germanischen Völkern durch das von Odin oder Wodan, Guodan, Godan stammende Wort God, Gott. Eben so nahm er, in dem gleichfalls aus dem Judenthum stammenden Islam, den in Arabien auch schon früher vorhandenen Namen Allah an. Diesem analog haben auch die Götter des Griechischen Olymps, als sie, in vorhistorischer Zeit, nach Italien verpflanzt wurden, die Namen der vorher herrschenden Götter angenommen; daher Zeus bei den Römern Jupiter, Hera Juno, Hermes Merkur heisst u. s. f. In China erwächst den Missionarien ihre erste Verlegenheit daraus, dass die Chinesische Sprache gar kein Appellativ der Art, wie auch kein Wort für Schaffen hat*); da die drei Religionen Chinas keine Götter kennen, weder im Plural, noch im Singular.

Wie dem übrigens auch seyn möge, dem eigentlichen Christenthum ist jenes παντα καλα λιαν des Alten Testaments wirklich fremd: denn von der Welt wird im Neuen Testament durchgängig geredet als von etwas, dem man nicht angehört, das man nicht liebt, ja dessen Beherrscher der Teufel ist**). Dies

*) Vgl. „Ueber den Willen in der Natur", zweite Auflage, S. 124.

**) Z. B. Joh. 12, 25 und 31. — 14, 30. — 15, 18. 19. — 16, 33. — Coloss. 2, 20. — Eph. 2, 1—3. — 1. Joh. 2. 15—17, und 4, 4. 5. Bei dieser Gelegenheit kann man sehen, wie gewisse protestantische Theologen in ihren Bemühungen, den Text des Neuen Testaments ihrer rationalistischen, optimistischen und unsäglich platten Weltansicht gemäss zu missdeuten, so weit gehen, dass sie diesen Text in ihren Uebersetzungen geradezu verfälschen. So hat denn H. A. Schott, in seiner dem Griesbachischen Texte 1805 beigegebenen neuen

stimmt zu dem asketischen Geiste der Verläugnung des eigenen Selbst und der Ueberwindung der Welt, welcher, eben wie die gränzenlose Liebe des Nächsten, selbst des Feindes, der Grundzug ist, welchen das Christenthum mit dem Brahmanismus und Buddhaismus gemein hat, und der ihre Verwandtschaft beurkundet. Bei keiner Sache hat man so sehr den Kern von der Schaale zu unterscheiden, wie beim Christenthum. Eben weil ich diesen Kern hoch schätze, mache ich mit der Schaale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt.

Der Protestantismus hat, indem er die Askese und deren Centralpunkt, die Verdienstlichkeit des Cölibats, eliminirte, eigentlich schon den innersten Kern des Christenthums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen. Dies hat sich in unsern Tagen herausgestellt in dem allmäligen Uebergang desselben in den platten Rationalismus, diesen modernen Pelagianismus, der am Ende hinausläuft auf eine Lehre von einem liebenden Vater, der die Welt gemacht hat, damit es hübsch vergnügt darauf zugehe (was ihm dann freilich missrathen seyn müsste), und der, wenn man nur in gewissen Stücken sich seinem Willen anbequemt, auch nachher für eine noch viel hübschere Welt sorgen wird (bei der nur zu beklagen ist, dass sie eine so fatale Entree hat). Das mag eine gute Religion für komfortable, verheirathete und aufgeklärte protestantische Pastoren seyn: aber das ist kein Christenthum. Das Christenthum ist die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Daseyn selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und durch die Verläugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur erlangt werden kann. — *Luther* mochte, vom praktischen Standpunkte aus, d. h. in Beziehung auf die

Version das Wort κοσμος, Joh. 15, 18. 19, mit Judaei übersetzt, 1. Joh. 4, 4, mit profani homines, und Coloss. 2, 20, στοιχεια του κοσμου mit elementa Judaica; während Luther überall das Wort ehrlich und richtig durch „Welt" wiedergiebt.

Kirchengräuel seiner Zeit, die er abstellen wollte, ganz Recht haben; nicht aber ebenso vom theoretischen Standpunkte aus. Je erhabener eine Lehre ist, desto mehr steht sie, der im Ganzen niedrig und schlecht gesinnten Menschennatur gegenüber, dem Missbrauch offen: darum sind im Katholicismus der Missbräuche so sehr viel mehr und grössere, als im Protestantismus. So z. B. ist das Mönchsthum, diese methodische und, zu gegenseitiger Ermuthigung, gemeinsam betriebene Verneinung des Willens, eine Anstalt erhabener Art, die aber eben darum meistens ihrem Geiste untreu wird. Die empörenden Missbräuche der Kirche riefen im redlichen Geiste Luthers eine hohe Indignation hervor. Aber in Folge derselben kam er dahin, vom Christenthum selbst möglichst viel abdingen zu wollen, zu welchem Zweck er zunächst es auf die Worte der Bibel beschränkte, dann aber auch im wohlgemeinten Eifer zu weit ging, indem er, im asketischen Princip, das Herz desselben angriff. Denn nach dem Austreten des asketischen Princips trat nothwendig bald das optimistische an seine Stelle. Aber Optimismus ist, in den Religionen, wie in der Philosophie, ein Grundirrthum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Nach dem Allen scheint mir der Katholicismus ein schmählich missbrauchtes, der Protestantismus aber ein ausgeartetes Christenthum zu seyn, das Christenthum überhaupt also das Schicksal gehabt zu haben, dem alles Edele, Erhabene und Grosse anheimfällt, sobald es unter Menschen bestehen soll.

Dennoch aber hat, selbst im Schooss des Protestantismus, der wesentlich asketische und enkratistische Geist des Christenthums sich wieder Luft gemacht und ist daraus zu einem in solcher Grösse und Bestimmtheit vielleicht nie zuvor dagewesenen Phänomen hervorgegangen, in der höchst merkwürdigen Sekte der Shakers, in Nord-Amerika, gestiftet durch eine Engländerin Anna Lee, 1774. Diese Sektirer sind bereits auf 6000 angewachsen, welche, in 15 Gemeinden getheilt, mehrere Dörfer in den Staaten Neu-York und Kentucki inne haben, vorzüglich im Distrikt Neu-Libanon, bei Nas-

sau-village. Der Grundzug ihrer religiösen Lebensregel ist Ehelosigkeit und gänzliche Enthaltsamkeit von aller Geschlechtsbefriedigung. Diese Regel wird, wie selbst die sonst auf alle Weise sie verhöhnenden und verspottenden Englischen und Nordamerikanischen Besucher einmüthig zugeben, streng und mit vollkommener Redlichkeit befolgt; obgleich Brüder und Schwestern bisweilen sogar das selbe Haus bewohnen, am selben Tische essen, ja, in der Kirche beim Gottesdienste gemeinschaftlich *tanzen*. Denn wer jenes schwerste aller Opfer gebracht hat, darf *tanzen* vor dem Herrn: er ist der Sieger, er hat überwunden. Ihre Gesänge in der Kirche sind überhaupt heiter, ja, zum Theil lustige Lieder. So wird denn auch jener, auf die Predigt folgende Kirchen-Tanz vom Gesange der Uebrigen begleitet: taktmässig und lebhaft ausgeführt schliesst er mit einer Gallopade, die bis zu Erschöpfung fortgesetzt wird. Zwischen jedem Tanz ruft einer ihrer Lehrer laut aus: „Gedenket, dass ihr euch freuet vor dem Herrrn, euer Fleisch ertödtet zu haben; denn Dieses hier ist der alleinige Gebrauch, den wir von unsern widerspänstigen Gliedern machen." An die Ehelosigkeit knüpfen sich von selbst die meisten übrigen Bestimmungen. Es giebt keine Familie, daher auch kein Privateigenthum, sondern Gütergemeinschaft. Alle sind gleich gekleidet, quäkermässig und mit grosser Reinlichkeit. Sie sind industriell und fleissig: Müssiggang wird nicht geduldet. Auch haben sie die beneidenswerthe Vorschrift, alles unnöthige Geräusch zu vermeiden, wie Schreien, Thürenwerfen, Peitschenknallen, starkes Klopfen u.s.w. Ihre Lebensregel sprach Einer von ihnen so aus: „Führet ein Leben der Unschuld und Reinheit, liebt euren Nächsten, wie euch selbst, lebt mit allen Menschen in Frieden und enthaltet euch des Krieges, Blutvergiessens und aller Gewaltthätigkeit gegen Andere, wie auch alles Trachtens nach weltlicher Ehre und Auszeichnung. Gebt Jedem das Seine, und beobachtet *Heiligkeit:* denn ohne diese kann Keiner den Herrn schauen. Thut Allen Gutes, so weit Gelegenheit ist und eure Kräfte reichen." Sie überreden Niemanden zum Beitritt, son-

dern prüfen die sich Meldenden durch ein mehrjähriges Noviziat. Auch steht Jedem der Austritt frei: höchst selten wird Einer, wegen Vergehungen, ausgestossen. Zugebrachte Kinder werden sorgfältig erzogen, und erst wann sie erwachsen sind, thun sie freiwillig Profess. Es wird angeführt, dass bei den Kontroversen ihrer Vorsteher mit anglikanischen Geistlichen diese meistens den Kürzeren ziehen, da die Argumente aus neutestamentlichen Bibelstellen bestehen. — Ausführlichere Berichte über sie findet man vorzüglich in Maxwell's Run through the United states, 1841; ferner auch in Benedict's History of all religions, 1830; desgleichen in den Times, Novr. 4. 1837; und in der deutschen Zeitschrift Columbus, Mai-Heft, 1831. — Eine ihnen sehr ähnliche Deutsche Sekte in Amerika, welche ebenfalls in strenger Ehelosigkeit und Enthaltsamkeit lebt, sind die Rappisten, über welche berichtet wird in F. Löher's „Geschichte und Zustände der Deutschen in Amerika", 1853. — Auch in Russland sollen die Raskolnik eine ähnliche Sekte seyn. Die Gichtelianer leben ebenfalls in strenger Keuschheit. — Aber schon bei den alten Juden finden wir ein Vorbild aller dieser Sekten, die Essener, über welche selbst Plinius berichtet (Hist. nat., V, 15), und die den Shakers sehr ähnlich waren, nicht allein im Cölibat, sondern auch in andern Stücken, sogar im Tanze beim Gottesdienst*), welches auf die Vermuthung führt, dass die Stifterin dieser jene zum Vorbild genommen habe. — Wie nimmt sich, solchen Thatsachen gegenüber, Luthers Behauptung aus: Ubi natura, quemadmodum a Deo nobis insita est, fertur ac rapitur, *fieri nullo modo potest*, ut extra matrimonium caste vivatur. (Catech. maj.) —?

Wenn gleich das Christenthum, im Wesentlichen, nur Das gelehrt hat, was ganz Asien damals schon lange und sogar besser wusste; so war dasselbe dennoch für Europa eine neue und grosse Offenbarung, in Folge welcher daher die Geistesrichtung der Europäischen Völker gänzlich umgestaltet wurde. Denn

*) Bellermann, Geschichtliche Nachrichten über Essäer und Therapeuten. 1821, S. 106.

es schloss ihnen die metaphysische Bedeutung des Daseyns auf und lehrte sie demnach hinwegsehen über das enge, armsälige und ephemere Erdenleben, und es nicht mehr als Selbstzweck, sondern als einen Zustand des Leidens, der Schuld, der Prüfung, des Kampfes und der Läuterung betrachten, aus welchem man, mittelst moralischer Verdienste, schwerer Entsagung und Verläugnung des eigenen Selbst, sich emporschwingen könne zu einem bessern, uns unbegreiflichen Daseyn. Es lehrte nämlich die grosse Wahrheit der Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben, im Gewande der Allegorie, indem es sagte, dass durch Adams Sündenfall der Fluch Alle getroffen habe, die Sünde in die Welt gekommen, die Schuld auf Alle vererbt sei; dass aber dagegen durch Jesu Opfertod Alle entsühnt seien, die Welt erlöst, die Schuld getilgt und die Gerechtigkeit versöhnt. Um aber die in diesem Mythos enthaltene Wahrheit selbst zu verstehen, muss man die Menschen nicht bloss in der Zeit, als von einander unabhängige Wesen betrachten, sondern die (Platonische) Idee des Menschen auffassen, welche sich zur Menschenreihe verhält, wie die Ewigkeit an sich zu der zur Zeit auseinandergezogenen Ewigkeit; daher eben die, in der Zeit, zur Menschenreihe ausgedehnte ewige Idee *Mensch* durch das sie verbindende Band der Zeugung auch wieder in der Zeit als ein Ganzes erscheint. Behält man nun die Idee des Menschen im Auge; so sieht man, dass Adams Sündenfall die endliche, thierische, sündige Natur des Menschen darstellt, welcher gemäss er eben ein der Endlichkeit, der Sünde, dem Leiden und dem Tode anheim gefallenes Wesen ist. Dagegen stellt Jesu Christi Wandel, Lehre und Tod die ewige, übernatürliche Seite, die Freiheit, die Erlösung des Menschen dar. Jeder Mensch nun ist, als solcher und potentiâ, sowohl Adam als Jesus, je nachdem er sich auffasst und sein Wille ihn danach bestimmt; in Folge wovon er sodann verdammt und dem Tode anheimgefallen, oder aber erlöst ist und das ewige Leben erlangt. — Diese Wahrheiten nun waren, im allegorischen, wie im eigentlichen Sinn,

völlig neu, in Bezug auf Griechen und Römer, als welche noch gänzlich im Leben aufgiengen und über dasselbe nicht ernstlich hinausblickten. Wer dies Letztere bezweifelt, sehe wie noch *Cicero* (pro Cluentio, c. 61) und *Sallust* (Catil., c. 47) vom Zustande nach dem Tode reden. Die Alten, obwohl in fast allem Andern weit vorgerückt, waren in der Hauptsache Kinder geblieben, und wurden darin sogar von den Druiden übertroffen, die doch Metempsychose lehrten. Dass ein Paar Philosophen, wie Pythagoras und Plato, anders dachten, ändert hinsichtlich auf das Ganze nichts.

Jene grosse, im Christenthum, wie im Brahmanismus und Buddhaismus enthaltene Grundwahrheit also, nämlich das Bedürfniss der Erlösung aus einem Daseyn, welches dem Leiden und dem Tode anheimgefallen ist, und die Erreichbarkeit derselben durch Verneinung des Willens, also durch ein entschiedenes der Natur Entgegentreten, ist ohne allen Vergleich die wichtigste, die es geben kann, zugleich aber der natürlichen Richtung des Menschengeschlechts ganz entgegen und nach ihren wahren Gründen schwer zu fassen; wie denn alles bloss allgemein und abstrakt zu Denkende der grossen Mehrzahl der Menschen ganz unzugänglich ist. Daher bedurfte es für diese, um jene grosse Wahrheit in den Bereich ihrer praktischen Anwendbarkeit zu bringen, überall eines *mythischen Vehikels* derselben, gleichsam eines Gefässes, ohne welches jene sich verlieren und verflüchtigen würde. Die Wahrheit musste daher überall das Gewand der Fabel borgen und zudem stets sich an das jedes Mal historisch Gegebene, bereits Bekannte und bereits Verehrte anzuschliessen bestrebt seyn. Was, bei der niedrigen Gesinnung, der intellektuellen Stumpfheit und überhaupt Brutalität des grossen Haufens aller Zeiten und Länder, ihm sensu proprio unzugänglich bliebe, muss ihm, zum praktischen Behuf, sensu allegorico beigebracht werden, um sein Leitstern zu seyn. So sind denn die oben genannten Glaubenslehren anzusehen als die heiligen Gefässe, in welchen die seit mehreren Jahrtausenden, ja, vielleicht

seit dem Beginn des Menschengeschlechts erkannte und ausgesprochene grosse Wahrheit, die jedoch an sich selbst, in Bezug auf die Masse der Menschheit, stets eine Geheimlehre bleibt, dieser nach Maassgabe ihrer Kräfte zugänglich gemacht, aufbewahrt und durch die Jahrhunderte weitergegeben wird. Weil jedoch Alles, was nicht durch und durch aus dem unzerstörbaren Stoff der lauteren Wahrheit besteht, dem Untergange ausgesetzt ist; so muss, so oft diesem ein solches Gefäss, durch die Berührung mit einer ihm heterogenen Zeit, entgegengeht, der heilige Inhalt irgendwie, durch ein anderes, gerettet und der Menschheit erhalten werden. Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, da er mit der lauteren Wahrheit Eins ist, für die allezeit äusserst geringe Anzahl der zu denken Fähigen, rein, unvermischt, also bloss in abstrakten Begriffen, mithin ohne jedes Vehikel darzustellen. Dabei verhält sie sich zu den Religionen, wie eine gerade Linie zu mehreren neben ihr laufenden Kurven: denn sie spricht sensu proprio aus, erreicht mithin geradezu, was jene unter Verhüllungen zeigen und auf Umwegen erreichen.

Wollte ich nun noch, um das zuletzt Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern und zugleich eine philosophische Mode meiner Zeit mitzumachen, etwan versuchen, das tiefste Mysterium des Christentums, also das der Trinität, in die Grundbegriffe meiner Philosophie aufzulösen; so könnte Dieses, unter den bei solchen Deutungen zugestandenen Licenzen, auf folgende Weise geschehen. Der heilige Geist ist die entschiedene Verneinung des Willens zum Leben: der Mensch, in welchem solche sich in concreto darstellt, ist der Sohn. Er ist identisch mit dem das Leben bejahenden und dadurch das Phänomen dieser anschaulichen Welt hervorbringenden Willen, d. i. dem Vater, sofern nämlich die Bejahung und Verneinung entgegengesetzte Akte des selben Willens sind, dessen Fähigkeit zu Beidem die alleinige wahre Freiheit ist. — Inzwischen ist dies als ein blosser lusus ingenii anzusehen.

Ehe ich dies Kapitel schliesse, will ich einige Be-

lege zu Dem beibringen, was ich §. 68 des ersten Bandes durch den Ausdruck Δευτερος πλους bezeichnet habe, nämlich die Herbeiführung der Verneinung des Willens durch das eigene, schwer gefühlte Leiden, also nicht bloss durch das Aneignen des fremden und die durch dieses vermittelte Erkenntniss der Nichtigkeit und Trübsäligkeit unsers Daseyns. Was bei einer Erhebung solcher Art und dem durch sie eingeleiteten Läuterungsprocess im Innern des Menschen vorgeht, kann man sich fasslich machen an Dem, was jeder erregbare Mensch beim Zuschauen eines Trauerspiels erfährt, als womit es verwandter Natur ist. Nämlich etwan im dritten und vierten Akt wird ein Solcher durch den Anblick des mehr und mehr getrübten und bedrohten Glückes des Helden schmerzlich affizirt und beängstigt: wann hingegen dieses im fünften Akte gänzlich scheitert und zerschellt, da spürt er eine gewisse Erhebung seines Gemüthes, welche ihm ein Genügen unendlich höherer Art gewährt, als der Anblick des noch so sehr beglückten Helden je vermocht hätte. Dieses nun ist, in den schwachen Wasserfarben der Mitempfindung, wie sie eine wohlbewusste Täuschung erregen kann, das Selbe, was mit der Energie der Wirklichkeit in der Empfindung des eigenen Schicksals vorgeht, wann das schwere Unglück es ist, was den Menschen endlich in den Hafen gänzlicher Resignation treibt. Auf diesem Vorgange beruhen alle den Menschen ganz umwandelnden Bekehrungen, wie ich sie im Texte geschildert habe. Als eine der daselbst erzählten Bekehrungsgeschichte des Raimund Lullius auffallend ähnliche und überdies durch ihren Erfolg denkwürdige mag die des Abbé *Rancé* hier in wenigen Worten ihre Stelle finden. Seine Jugend war dem Vergnügen und der Lust gewidmet: er lebte endlich in einem leidenschaftlichen Verhältniss mit einer Frau von Montbazon. Eines Abends, als er diese besuchte, fand er ihre Zimmer leer, in Unordnung und dunkel. Mit dem Fusse stiess er an etwas: es war ihr Kopf, den man vom Rumpfe getrennt hatte, weil der Leichnam der plötzlich Gestorbenen sonst nicht in den bleiernen Sarg, der da-

neben stand, hätte gehen können. Nach Ueberstehung eines gränzenlosen Schmerzes wurde nunmehr, 1663, *Rancé* der Reformator des damals von der Strenge seiner Regeln gänzlich abgewichenen Ordens der Trappisten, in welchen er sofort trat, und der durch ihn zu jener furchtbaren Grösse der Entsagung zurückgeführt wurde, in welcher er noch gegenwärtig zu Latrappe besteht und, als die methodisch durchgeführte, durch die schwersten Entsagungen und eine unglaublich harte und peinliche Lebensweise beförderte Verneinung des Willens, den Besucher mit heiligem Schauer erfüllt, nachdem ihn schon bei seinem Empfange die Demuth dieser ächten Mönche gerührt hat, die durch Fasten, Frieren, Nachtwachen, Beten und Arbeiten abgezehrt, vor ihm, dem Weltkinde und Sünder, niederknieen, um seinen Segen zu erbitten. In Frankreich hat von allen Mönchsorden dieser allein sich, nach allen Umwälzungen, vollkommen erhalten; welches dem tiefen Ernst, der bei ihm unverkennbar ist und alle Nebenabsichten ausschliesst, zuzuschreiben ist. Sogar vom Verfall der Religion ist er unberührt geblieben; weil seine Wurzel eine tiefer in der menschlichen Natur liegende ist, als irgend eine positive Glaubenslehre.

Dass die hier in Betrachtung genommene, von den Philosophen bisher gänzlich vernachlässigte, grosse und schnelle Umwälzung des innersten Wesens im Menschen am häufigsten da eintritt, wo er, bei vollem Bewusstseyn, einem gewaltsamen und gewissen Tode entgegengeht, also bei Hinrichtungen, habe ich im Texte erwähnt. Um aber diesen Vorgang viel deutlicher vor Augen zu bringen, halte ich es keineswegs der Würde der Philosophie unangemessen, die Aeusserungen einiger Verbrecher vor der Hinrichtung herzusetzen; wenn ich mir auch den Spott, dass ich auf Galgenpredigten provocire, dadurch zuziehen sollte. Vielmehr glaube ich allerdings, dass der Galgen ein Ort ganz besonderer Offenbarungen und eine Warte ist, von welcher aus dem Menschen, der daselbst seine Besinnung behält, die Aussichten in die Ewigkeit sich oft weiter aufthun und deutlicher darstellen, als den

meisten Philosophen über den Paragraphen ihrer rationalen Psychologie und Theologie. — Folgende Galgenpredigt also hielt, am 15. April 1837, zu Glocester, ein gewisser Bartlett, der seine Schwiegermutter gemordet hatte: „Engländer und Landsleute! Nur sehr wenige Worte habe ich zu sagen: aber ich bitte euch, Alle und Jeden, dass ihr diese wenigen Worte tief in eure Herzen dringen lasst, dass ihr sie im Andenken behaltet, nicht nur während ihr dem gegenwärtigen, traurigen Schauspiele zusehet, sondern sie nach Hause nehmt und sie euren Kindern und Freunden wiederholet. Hierum also flehe ich euch an, als ein Sterbender, als Einer, für den das Todeswerkzeug jetzt bereit steht. Und diese wenigen Worte sind: macht euch los von der Liebe zu dieser sterbenden Welt und ihren eitelen Freuden: denkt weniger an sie und mehr an euren Gott. Das thut! Bekehret euch, bekehret euch! Denn, seid versichert, dass ohne eine tiefe und wahre Bekehrung, ohne ein Umkehren zu eurem himmlischen Vater, ihr nicht die geringste Hoffnung haben könnt, jemals jene Gefilde der Säligkeit und jenes Landes des Friedens zu erreichen, welchem ich jetzt mit schnellen Schritten entgegenzugehen, die feste Zuversicht habe." (Nach den Times, vom 18. April 1837.) — Noch merkwürdiger ist eine letzte Aeusserung des bekannten Mörders Greenacre, welcher am 1. Mai 1837 in London hingerichtet wurde. Die englische Zeitung The Post berichtet darüber Folgendes, welches auch in Galignani's Messenger vom 6. Mai 1837 abgedruckt ist: „Am Morgen seiner Hinrichtung empfahl ihm ein Herr, er möge sein Vertrauen auf Gott stellen und um Vergebung durch die Vermittelung Jesu Christi beten. Greenacre erwiderte: um Vergebung durch die Vermittelung Christi bitten sei eine Sache der Meinung; er seines Theils glaube, dass, in den Augen des höchsten Wesens, ein Mohammedaner einem Christen gleich gelte und eben so viel Anspruch auf Säligkeit habe. Er habe, seit seiner Gefangenschaft, seine Aufmerksamkeit auf theologische Gegenstände gerichtet, und ihm sei die Ueberzeugung ge-

worden, dass der Galgen ein Pass (pass-port) zum Himmel ist.“ Gerade die hier an den Tag gelegte Gleichgültigkeit gegen positive Religionen giebt dieser Aeusserung grösseres Gewicht; indem sie beweist, dass derselben kein fanatischer Wahn, sondern eigene, unmittelbare Erkenntniss zum Grunde liegt. — Noch folgender Zug sei erwähnt, welchen Galignani's Messenger vom 15. August 1837 aus der Limerick Chronicle giebt: „Letzten Montag wurde Maria Cooney wegen des empörenden Mordes der Frau Anderson hingerichtet. So tief war diese Elende von der Grösse ihres Verbrechens durchdrungen, dass sie den Strick, der ihr an den Hals gelegt wurde, küsste, indem sie demüthig Gottes Gnade anrief.“ — Endlich noch dieses: die Times vom 29. April 1845 geben mehrere Briefe, welche der als Mörder des *Delarüe* verurtheilte *Hocker* am Tage vor seiner Hinrichtung geschrieben hat. In einem derselben sagt er: „Ich bin überzeugt, dass, wenn nicht *das natürliche Herz gebrochen* (the natural heart be broken) und durch göttliche Gnade erneuert ist, so edel und liebenswürdig dasselbe auch der Welt erscheinen mag, es doch nimmer der Ewigkeit gedenken kann, ohne innerlichen Schauder.“ — Dies sind die oben erwähnten Aussichten in die Ewigkeit, die sich von jener Warte aus eröffnen, und ich habe um so weniger Anstand genommen, sie herzusetzen, als auch Shakespeare sagt:

out of these convertites
There is much matter to be heard and learn'd*).
(As you like it, last scene.)

Dass auch das Christenthum dem Leiden als solchem die hier dargestellte läuternde und heiligende Kraft beilegt und dagegen dem grossen Wohlseyn eine entgegengesetzte Wirkung zuschreibt, hat *Strauss* in seinem „Leben Jesu“ nachgewiesen. (Bd. 1, Abschn. 2, Kap. 6, §. 72 und 74.) Er sagt nämlich, dass die Makarismen in der Bergpredigt einen andern Sinn bei Lukas (6, 21), als bei Matthäus (5, 3) hätten: denn nur Dieser füge zu μακαριοι οἱ πτωχοι hinzu

*) Von diesen Bekehrten ist gar Vieles zu hören und zu lernen.

τῳ πνευματι, und zu πεινωντες den Zusatz την δικαιοσυνην: bei ihm allein also seien die Einfältigen und Demüthigen u. s. w. gemeint, hingegen bei Lukas die eigentlich Armen; so dass hier der Gegensatz der sei, zwischen jetzigem Leiden und künftigem Wohlergehn. Bei den Ebioniten sei ein Hauptsatz, dass wer in *dieser* Zeit sein Theil nehme, in der künftigen leer ausgehe, und umgekehrt. Auf die Makarismen folgen demgemäss bei Lukas eben so viele ουαι, welche den πλουσιοις, εμπεπλησμενοις und γελωσι zugerufen werden, im Ebionitischen Sinn. Im selben Sinn, sagt er S. 604, sei die Parabel (Luk. 16, 19) vom reichen Mann und dem Lazarus gegeben, als welche durchaus kein Vergehen Jenes, noch Verdienst Dieses erzählt, und zum Maassstab der künftigen Vergeltung nicht das in diesem Leben gethane Gute, oder verübte Böse, sondern das hier erlittene Uebel und genossene Gute nimmt, im Ebionitischen Sinne. „Eine ähnliche Werthschätzung der äussern Armuth", fährt *Strauss* fort, „schreiben auch die andern Synoptiker (Matth. 19, 16; Mark. 10, 17; Luk. 18, 18) Jesu zu, in der Erzählung vom reichen Jüngling und der Gnome vom Kameel und Nadelöhr."

Wenn man den Sachen auf den Grund geht, wird man erkennen, dass sogar die berühmtesten Stellen der Bergpredigt eine indirekte Anweisung zur freiwilligen Armuth, und dadurch zur Verneinung des Willens zum Leben, enthalten. Denn die Vorschrift (Matth. 5, 40ff.), allen an uns gemachten Forderungen unbedingt Folge zu leisten, Dem, der um die Tunika mit uns rechten will, auch noch das Pallium dazu zu geben, u. s. w., imgleichen (ebendaselbst 6, 25—34) die Vorschrift, uns aller Sorgen für die Zukunft, sogar für den morgenden Tag, zu entschlagen und so in den Tag hinein zu leben, sind Lebensregeln, deren Befolgung unfehlbar zur gänzlichen Armuth führt, und die demnach auf indirekte Weise eben Das besagen, was *Buddha* den Seinigen geradezu vorschreibt und durch sein eigenes Beispiel bekräftigt hat: werfet Alles weg und werdet *Bikschu*, d. h. Bettler. Noch entschiedener tritt Dieses hervor in der Stelle

Matth. 10, 9—15, wo den Aposteln jedes Eigenthum, sogar Schuhe und Wanderstab, untersagt wird und sie auf das Betteln angewiesen werden. Diese Vorschriften sind nachmals die Grundlage der Bettelorden des Heil. Franciscus geworden (Bonaventurae vita S. Francisci, c. 3). Darum also sage ich, dass der Geist der Christlichen Moral mit dem des Brahmanismus und Buddhaismus identisch ist. — In Gemässheit der ganzen hier dargelegten Ansicht, sagt auch Meister Eckhard (Werke, Bd. I, S. 492): „Das schnellste Thier, das euch trägt zur Vollkommenheit, das ist Leiden."

*

KAPITEL 49.

DIE HEILSORDNUNG.

Es giebt nur *einen* angeborenen Irrthum, und es ist der, dass wir dasind, um glücklich zu seyn. Angeboren ist er uns, weil er mit unserm Daseyn selbst zusammenfällt, und unser ganzes Wesen eben nur eine Paraphrase, ja unser Leib sein Monogramm ist: sind wir doch eben nur Wille zum Leben; die successive Befriedigung alles unsers Wollens aber ist was man durch den Begriff des Glückes denkt.

So lange wir in diesem angeborenen Irrthum verharren, auch wohl gar noch durch optimistische Dogmen in ihm bestärkt werden, erscheint uns die Welt voll Widersprüche. Denn bei jedem Schritt, im Grossen wie im Kleinen, müssen wir erfahren, dass die Welt und das Leben durchaus nicht darauf eingerichtet sind, ein glückliches Daseyn zu enthalten. Während nun hiedurch der Gedankenlose sich eben bloss in der Wirklichkeit geplagt fühlt, kommt bei Dem, welcher denkt, zur Pein in der Realität noch die theoretische Perplexität hinzu, warum eine Welt und ein Leben, welche doch ein Mal dazu dasind, dass man darin glücklich sei, ihrem Zwecke so schlecht entsprechen? Sie macht vor der Hand sich Luft in Stossseufzern, wie: „Ach, warum sind der Thränen unter'm

Mond so viel?“ u. dergl. m., in ihrem Gefolge aber kommen beunruhigende Skrupel gegen die Voraussetzungen jener vorgefassten optimistischen Dogmen. Immerhin mag man dabei versuchen, die Schuld seiner individuellen Unglücksäligkeit bald auf die Umstände, bald auf andere Menschen, bald auf sein eigenes Missgeschick, oder auch Ungeschick, zu schieben, auch wohl erkennen, wie Diese sämmtlich dazu mitgewirkt haben; Dieses ändert doch nichts in dem Ergebniss, dass man den eigentlichen Zweck des Lebens, der ja im Glücklichseyn bestehe, verfehlt habe; worüber dann die Betrachtung, zumal wann es mit dem Leben schon auf die Neige geht, oft sehr niederschlagend ausfällt: daher tragen fast alle ältlichen Gesichter den Ausdruck Dessen, was man auf Englisch disappointment nennt. Ueberdies aber hat uns bis dahin schon jeder Tag unsers Lebens gelehrt, dass die Freuden und Genüsse, auch wenn erlangt, an sich selbst trügerisch sind, nicht leisten, was sie versprechen, das Herz nicht zufrieden stellen und endlich ihr Besitz wenigstens durch die sie begleitenden, oder aus ihnen entspringenden Unannehmlichkeiten vergällt wird; während hingegen die Schmerzen und Leiden sich als sehr real erweisen und oft alle Erwartung übertreffen. — So ist denn allerdings im Leben Alles geeignet, uns von jenem ursprünglichen Irrthum zurückzubringen und uns zu überzeugen, dass der Zweck unsers Daseyns nicht der ist, glücklich zu seyn. Ja, wenn näher und unbefangen betrachtet, stellt das Leben sich vielmehr dar, wie ganz eigentlich darauf abgesehen, dass wir uns *nicht* glücklich darin fühlen sollen, indem dasselbe, durch seine ganze Beschaffenheit, den Charakter trägt von etwas, daran uns der Geschmack benommen, das uns verleidet werden soll und davon wir, als von einem Irrthum, zurückzukommen haben, damit unser Herz von der Sucht zu geniessen, ja, zu leben, geheilt und von der Welt abgewendet werde. In diesem Sinne wäre es demnach richtiger, den Zweck des Lebens in unser Wehe, als in unser Wohl zu setzen. Denn die Betrachtungen am Schlusse des vorigen Kapitels ha-

ben gezeigt, dass, je mehr man leidet, desto eher der wahre Zweck des Lebens erreicht, und je glücklicher man lebt, desto weiter er hinausgeschoben wird. Diesem entspricht sogar der Schluss des letzten Briefes des *Seneca:* bonum tunc habebis tuum, quum intelliges infelicissimos esse felices; welcher allerdings auf einen Einfluss des Christenthums zu deuten scheint. — Auch die eigentümliche Wirkung des Trauerspiels beruht im Grunde darauf, dass es jenen angeborenen Irrthum erschüttert, indem es die Vereitelung des menschlichen Strebens und die Nichtigkeit dieses ganzen Daseyns an einem grossen und frappanten Beispiel lebhaft veranschaulicht und hiedurch den tiefsten Sinn des Lebens aufschliesst; weshalb es als die erhabenste Dichtungsart anerkannt ist. — Wer nun, auf dem einen oder dem andern Wege, von jenem uns a priori einwohnenden Irrthum, jenem πρωτον ψευδος unsers Daseyns, zurückgekommen ist, wird bald Alles in einem andern Lichte sehen und jetzt die Welt, wenn auch nicht mit seinem Wunsche, doch mit seiner Einsicht im Einklang finden. Die Unfälle, jeder Art und Grösse, wenn sie ihn auch schmerzen, werden ihn nicht mehr wundern; da er eingesehen hat, dass gerade Schmerz und Trübsal auf den wahren Zweck des Lebens, die Abwendung des Willens von demselben, hinarbeiten. Dies wird ihm sogar, bei Allem was geschehen mag, eine wundersame Gelassenheit geben, der ähnlich, mit welcher ein Kranker, der eine lange und peinliche Kur gebraucht, den Schmerz derselben als ein Anzeichen ihrer Wirksamkeit erträgt. — Deutlich genug spricht aus dem ganzen menschlichen Daseyn das Leiden als die wahre Bestimmung desselben. Das Leben ist tief darin eingesenkt und kann ihm nicht entgehen: unser Eintritt in dasselbe geschieht unter Thränen, sein Verlauf ist im Grunde immer tragisch, und noch mehr sein Ausgang. Ein Anstrich von Absichtlichkeit hierin ist nicht zu verkennen. In der Regel fährt das Schicksal dem Menschen im Hauptzielpunkt seiner Wünsche und Bestrebungen auf eine radikale Weise durch den Sinn; wodurch alsdann sein Leben eine tragische Tendenz

erhält, vermöge welcher es geeignet ist, ihn von der Sucht, deren Darstellung jede individuelle Existenz ist, zu befreien und ihn dahin zu führen, dass er vom Leben scheidet, ohne den Wunsch nach ihm und seinen Freuden zurückzubehalten. Das Leiden ist in der That der Läuterungsprocess, durch welchen allein, in den meisten Fällen, der Mensch geheiligt, d. h. von dem Irrweg des Willens zum Leben zurückgeführt wird. Dem entsprechend wird in den Christlichen Erbauungsbüchern so oft die Heilsamkeit des Kreuzes und Leidens erörtert und ist überhaupt sehr passend, das Kreuz, ein Werkzeug des Leidens, nicht des Thuns, das Symbol der Christlichen Religion. Ja, schon der noch jüdische, aber so philosophische Koheleth sagt mit Recht: „Es ist Trauern besser, denn Lachen: denn durch Trauern wird das Herz gebessert" (7, 4). Unter der Bezeichnung des δευτερος πλους habe ich das Leiden gewissermaassen als ein Surrogat der Tugend und Heiligkeit dargestellt: hier aber muss ich das kühne Wort aussprechen, dass wir, Alles wohl erwogen, für unser Heil und Erlösung mehr zu hoffen haben von Dem, was wir leiden, als von Dem, was wir thun. Gerade in diesem Sinne sagt *Lamartine*, in seiner Hymne à la douleur, den Schmerz anredend, sehr schön:

> Tu me traites sans doute en favori des cieux,
> Car tu n'épargnes pas les larmes à mes yeux.
> Eh bien! je les reçois comme tu les envoies,
> Tes maux seront mes biens, et tes soupirs mes joies,
> Je sens qu'il est en toi, sans avoir combattu,
> *Une vertu divine au lieu de ma vertu*,
> Que tu n'es pas la mort de l'âme, mais sa vie,
> Que ton bras, en frappant, guérit et vivifie.

Hat also schon das Leiden eine solche heiligende Kraft, so wird diese in noch höherm Grade dem mehr als alles Leiden gefürchteten Tode zukommen. Dem entsprechend wird eine der Ehrfurcht, welche grosses Leiden uns abnöthigt, verwandte vor jedem Gestorbenen gefühlt, ja, jeder Todesfall stellt sich gewissermaassen als eine Art Apotheose oder Heiligsprechung

dar; daher wir den Leichnam auch des unbedeutendesten Menschen nicht ohne Ehrfurcht betrachten, und sogar, so seltsam an dieser Stelle die Bemerkung klingen mag, vor jeder Leiche die Wache ins Gewehr tritt. Das Sterben ist allerdings als der eigentliche Zweck des Lebens anzusehen: im Augenblick desselben wird alles Das entschieden, was durch den ganzen Verlauf des Lebens nur vorbereitet und eingeleitet war. Der Tod ist das Ergebniss, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, dass das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu seyn eine Erlösung ist. Wie die gesammte, langsame Vegetation der Pflanze sich verhält zur Frucht, die mit Einem Schlage jetzt hundertfach leistet, was jene allmälig und stückweise; so verhält sich das Leben, mit seinen Hindernissen, getäuschten Hoffnungen, vereitelten Plänen und stetem Leiden, zum Tode, der Alles, Alles, was der Mensch gewollt hat, mit Einem Schlage zerstört und so der Belehrung, die das Leben ihm gab, die Krone aufsetzt. — Der vollbrachte Lebenslauf, auf welchen man sterbend zurückblickt, hat auf den ganzen, in dieser untergehenden Individualität sich objektivirenden Willen eine Wirkung, welche der analog ist, die ein Motiv auf das Handeln des Menschen ausübt: er giebt nämlich demselben eine neue Richtung, welche sonach das moralische und wesentliche Resultat des Lebens ist. Eben weil ein *plötzlicher* Tod diesen Rückblick unmöglich macht, sieht die Kirche einen solchen als ein Unglück an, um dessen Abwendung gebetet wird. Weil sowohl dieser Rückblick, wie auch die deutliche Vorhersicht des Todes, als durch Vernunft bedingt, nur im Menschen, nicht im Thiere, möglich ist, und deshalb auch nur er den Becher des Todes wirklich leert, ist die Menschheit die alleinige Stufe, auf welcher der Wille sich verneinen und vom Leben ganz abwenden kann. Dem Willen, der sich nicht verneint, verleiht jede Geburt

einen neuen und verschiedenen Intellekt, — bis er die wahre Beschaffenheit des Lebens erkannt hat und in Folge hievon es nicht mehr will.

Bei dem naturgemässen Verlauf kommt im Alter das Absterben des Leibes dem Absterben des Willens entgegen. Die Sucht nach Genüssen verschwindet leicht mit der Fähigkeit zu denselben. Der Anlass des heftigsten Wollens, der Brennpunkt des Willens, der Geschlechtstrieb, erlischt zuerst, wodurch der Mensch in einen Stand versetzt wird, der dem der Unschuld, die vor der Entwickelung des Genitalsystems da war, ähnlich ist. Die Illusionen, welche Chimären als höchst wünschenswerthe Güter darstellten, verschwinden, und an ihre Stelle tritt die Erkenntniss der Nichtigkeit aller irdischen Güter. Die Selbstsucht wird durch die Liebe zu den Kindern verdrängt, wodurch der Mensch schon anfängt mehr im fremden Ich zu leben, als im eigenen, welches nun bald nicht mehr seyn wird. Dieser Verlauf ist wenigstens der wünschenswerthe: es ist die Euthanasie des Willens. In Hoffnung auf denselben ist dem Brahmanen verordnet, nach Zurücklegung der besten Lebensjahre, Eigenthum und Familie zu verlassen und ein Einsiedlerleben zu führen. (Menu, B. 6.) Aber wenn, umgekehrt, die Gier die Fähigkeit zum Geniessen überlebt, und man jetzt einzelne, im Leben verfehlte Genüsse bereuet, statt die Leerheit und Nichtigkeit aller einzusehen; und wenn sodann an die Stelle der Gegenstände der Lüste, für welche der Sinn abgestorben ist, der abstrakte Repräsentant aller dieser Gegenstände, das Geld, tritt, welches nunmehr die selben heftigen Leidenschaften erregt, die ehemals von den Gegenständen wirklichen Genusses, verzeihlicher, erweckt wurden, und also jetzt, bei abgestorbenen Sinnen, ein lebloser aber unzerstörbarer Gegenstand mit gleich unzerstörbarer Gier gewollt wird; oder auch wenn, auf gleiche Weise, das Daseyn in der fremden Meinung die Stelle des Daseyns und Wirkens in der wirklichen Welt vertreten soll und nun die gleichen Leidenschaften entzündet; — dann hat sich, im Geiz, oder in der Ehrsucht, der Wille sublimirt und vergeistigt, dadurch aber sich

in die letzte Festung geworfen, in welcher nur noch der Tod ihn belagert. Der Zweck des Daseyns ist verfehlt.

Alle diese Betrachtungen liefern eine nähere Erklärung der im vorigen Kapitel durch den Ausdruck δευτερος πλους bezeichneten Läuterung, Wendung des Willens und Erlösung, welche durch die Leiden des Lebens herbeigeführt wird und ohne Zweifel die häufigste ist. Denn sie ist der Weg der Sünder, wie wir Alle sind. Der andere Weg, der, mittelst blosser Erkenntniss und demnächst Aneignung der Leiden einer ganzen Welt, eben dahin führt, ist die schmale Strasse der Auserwählten, der Heiligen, mithin als eine seltene Ausnahme zu betrachten. Ohne jenen ersteren würde daher für die Meisten kein Heil zu hoffen seyn. Inzwischen sträuben wir uns, denselben zu betreten, und streben vielmehr, mit allen Kräften, uns ein sicheres und angenehmes Daseyn zu bereiten, wodurch wir unsern Willen immer fester an das Leben ketten. Umgekehrt handeln die Asketen, welche ihr Leben absichtlich möglichst arm, hart und freudenleer machen, weil sie ihr wahres und letztes Wohl im Auge haben. Aber für uns sorgt das Schicksal und der Lauf der Dinge besser, als wir selbst, indem es unsere Anstalten zu einem Schlaraffenleben, dessen Thörichtes schon an seiner Kürze, Bestandlosigkeit, Leerheit und Beschliessung durch den bittern Tod erkennbar genug ist, allenthalben vereitelt, Dornen über Dornen auf unsern Pfad streuet und das heilsame Leiden, das Panakeion unsers Jammers, uns überall entgegen bringt. Wirklich ist, was unserm Leben seinen wunderlichen und zweideutigen Charakter giebt Dieses, dass darin zwei einander diametral entgegengesetzte Grundzwecke sich beständig kreuzen: der des individuellen Willens, gerichtet auf chimärisches Glück, in einem ephemeren, traumartigen, täuschenden Daseyn, wo hinsichtlich des Vergangenen Glück und Unglück gleichgültig sind, das Gegenwärtige aber jeden Augenblick zum Vergangenen wird; und der des Schicksals, sichtlich genug gerichtet auf Zerstörung unsers Glücks und dadurch auf Mortifikation unsers Willens

und Aufhebung des Wahnes, der uns in den Banden dieser Welt gefesselt hält.

Die gangbare, besonders protestantische Ansicht, dass der Zweck des Lebens ganz allein und unmittelbar in den moralischen Tugenden, also in der Ausübung der Gerechtigkeit und Menschenliebe liege, verräth ihre Unzulänglichkeit schon dadurch, dass so erbärmlich wenig wirkliche und reine Moralität unter den Menschen angetroffen wird. Ich will gar nicht von hoher Tugend, Edelmuth, Grossmuth und Selbstaufopferung reden, als welchen man schwerlich anders, als in Schauspielen und Romanen begegnet seyn wird; sondern nur von jenen Tugenden, die Jedem zur Pflicht gemacht werden. Wer alt ist, denke zurück an alle Die, mit welchen er zu thun gehabt hat; wie viele auch nur wirklich und wahrhaft *ehrliche* Leute werden ihm wohl vorgekommen seyn? Waren nicht bei Weitem die Meisten, trotz ihrem schaamlosen Auffahren beim leisesten Verdacht einer Unredlichkeit, oder nur Unwahrheit, gerade heraus gesagt das wirkliche Gegentheil? War nicht niederträchtiger Eigennutz, gränzenlose Geldgier, wohlversteckte Gaunerei, dazu giftiger Neid und teuflische Schadenfreude, so allgemein herrschend, dass die kleinste Ausnahme davon mit Bewunderung aufgenommen wurde? Und die Menschenliebe, wie höchst selten erstreckt sie sich weiter, als bis zu einer Gabe des so sehr Entbehrlichen, dass man es nie vermissen kann? Und in solchen, so überaus seltenen und schwachen Spuren von Moralität sollte der ganze Zweck des Daseyns liegen? Setzt man ihn hingegen in die gänzliche Umkehrung dieses unsers Wesens (welches die eben besagten schlechten Früchte trägt), herbeigeführt durch das Leiden; so gewinnt die Sache ein Ansehen und tritt in Uebereinstimmung mit dem thatsächlich Vorliegenden. Das Leben stellt sich alsdann dar als ein Läuterungsprocess, dessen reinigende Lauge der Schmerz ist. Ist der Process vollbracht, so lässt er die ihm vorhergegangene Immoralität und Schlechtigkeit als Schlacke zurück, und es tritt ein, was der Veda sagt: finditur nodus cordis, dissolvuntur omnes dubitationes, ejusque opera evanescunt.

EPIPHILOSOPHIE.

AM Schlusse meiner Darstellung mögen einige Betrachtungen über meine Philosophie selbst ihre Stelle finden. — Dieselbe maasst sich, wie schon gesagt, nicht an, das Daseyn der Welt aus seinen letzten Gründen zu erklären: vielmehr bleibt sie bei dem Thatsächlichen der äussern und innern Erfahrung, wie sie Jedem zugänglich sind, stehen, und weist den wahren und tiefsten Zusammenhang derselben nach, ohne jedoch eigentlich darüber hinauszugehen zu irgend ausserweltlichen Dingen und deren Verhältnissen zur Welt. Sie macht demnach keine Schlüsse auf das jenseit aller möglichen Erfahrung Vorhandene, sondern liefert bloss die Auslegung des in der Aussenwelt und dem Selbstbewusstseyn Gegebenen, begnügt sich also damit, das Wesen der Welt, seinem innern Zusammenhange mit sich selbst nach, zu begreifen. Sie ist folglich *immanent*, im Kantischen Sinne des Wortes. Eben deshalb aber lässt sie noch viele Fragen übrig, nämlich warum das thatsächlich Nachgewiesene so nicht anders sei, u. s. w. Allein alle solche Fragen, oder vielmehr die Antworten darauf, sind eigentlich transscendent, d. h. sie lassen sich mittelst der Formen und Funktionen unsers Intellekts nicht denken, gehen in diese nicht ein; er verhält sich daher zu ihnen wie unsere Sinnlichkeit zu etwanigen Eigenschaften der Körper, für die wir keine Sinne haben. Man kann z. B., nach allen meinen Auseinandersetzungen, noch fragen, woraus denn dieser Wille, welcher frei ist sich zu bejahen, wovon die Erscheinung die Welt, oder zu verneinen, wovon wir die Erscheinung nicht kennen, entsprungen sei? welches die jenseit aller Erfahrung liegende Fatalität sei, welche ihn in die höchst missliche Alternative, als eine Welt, in der Leiden und Tod herrscht, zu erscheinen, oder aber sein eigenstes Wesen zu verneinen, versetzt habe? oder auch, was ihn vermocht haben möge, die

unendlich vorzuziehende Ruhe des säligen Nichts zu verlassen? Ein individueller Wille, mag man hinzufügen, kann zu seinem eigenen Verderben allein durch Irrthum bei der Wahl, also durch Schuld der Erkenntniss, sich hinlenken: aber der Wille an sich, vor aller Erscheinung, folglich noch ohne Erkenntniss, wie konnte er irre gehen und in das Verderben seines jetzigen Zustandes gerathen? woher überhaupt der grosse Misston, der diese Welt durchdringt? Ferner kann man fragen, wie tief, im Wesen an sich der Welt, die Wurzeln der Individualität gehen? worauf sich allenfalls noch antworten liesse: sie gehen so tief, wie die Bejahung des Willens zum Leben; wo die Verneinung eintritt, hören sie auf: denn mit der Bejahung sind sie entsprungen. Aber man könnte wohl gar die Frage aufwerfen: „Was wäre ich, wenn ich nicht Wille zum Leben wäre?“ und mehr dergleichen. — Auf alle solche Fragen wäre zunächst zu antworten, dass der Ausdruck der allgemeinsten und durchgängigsten Form unsers Intellekts der *Satz vom Grunde* ist, dass aber dieser eben deshalb nur auf die Erscheinung, nicht auf das Wesen an sich der Dinge Anwendung findet: auf ihm allein aber beruht alles Woher und Warum. In Folge der Kantischen Philosophie ist er nicht mehr eine aeterna veritas, sondern bloss die Form, d. i. Funktion, unsers Dialekts, der wesentlich ein cerebraler und ursprünglich ein blosses Werkzeug zum Dienste unsers Willens ist, welchen, nebst allen seinen Objektivationen, er daher voraussetzt. An seine Formen aber ist unser gesammtes Erkennen und Begreifen gebunden: demzufolge müssen wir Alles in der Zeit, mithin als ein Vorher oder Nachher, sodann als Ursach und Wirkung, wie auch als oben, unten, Ganzes und Theile u. s. w. auffassen und können aus dieser Sphäre, worin alle Möglichkeit unsers Erkennens liegt, gar nicht heraus. Diese Formen nun aber sind den hier aufgeworfenen Problemen durchaus nicht angemessen, noch deren Lösung, gesetzt sie wäre gegeben, zu fassen irgend geeignet und fähig. Darum stossen wir mit unserm Intellekt, diesem blossen Willens-Werkzeug, überall an unauflös-

liche Probleme, wie an die Mauer unsers Kerkers. — Ueberdies aber lässt sich wenigstens als wahrscheinlich annehmen, dass von allem jenen Nachgefragten nicht bloss *für uns* keine Erkenntniss möglich sei, sondern überhaupt keine, also nie und nirgends; dass nämlich jene Verhältnisse nicht bloss relativ, sondern absolut unerforschlich seien; dass nicht nur niemand sie wisse, sondern dass sie an sich selbst nicht wissbar seien, indem sie in die Form der Erkenntniss überhaupt nicht eingehen. (Dies entspricht Dem, was *Skotus Erigena* sagt, de mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quid ipse sit. Lib. II.) Denn die Erkennbarkeit überhaupt, mit ihrer wesentlichsten, daher stets nothwendigen Form von Subjekt und Objekt, gehört bloss der *Erscheinung* an, nicht dem Wesen an sich der Dinge. Wo Erkenntniss, mithin Vorstellung ist, da ist auch nur Erscheinung, und wir stehen daselbst schon auf dem Gebiete der Erscheinung: ja, die Erkenntniss überhaupt ist uns nur als ein Gehirnphänomen bekannt, und wir sind nicht nur unberechtigt, sondern auch unfähig, sie anderweitig zu denken. Was die Welt als Welt sei, lässt sich verstehen: sie ist Erscheinung, und wir können unmittelbar aus uns selbst, vermöge des wohlzerlegten Selbstbewusstseyns, das darin Erscheinende erkennen: dann aber lässt sich, mittelst dieses Schlüssels zum Wesen der Welt, die ganze Erscheinung, ihrem Zusammenhange nach, entziffern; wie ich glaube dies geleistet zu haben. Aber verlassen wir die Welt, um die oben bezeichneten Fragen zu beantworten; so haben wir auch den ganzen Boden verlassen, auf dem allein nicht nur Verknüpfung nach Grund und Folge, sondern selbst Erkenntniss überhaupt möglich ist: dann ist Alles instabilis tellus, innabilis unda. Das Wesen der Dinge vor oder jenseit der Welt und folglich jenseit des Willens, steht keinem Forschen offen; weil die Erkenntniss überhaupt selbst nur Phänomen ist, daher nur *in* der Welt Statt findet, wie die Welt nur in ihr. Das innere Wesen an sich der Dinge ist kein erkennendes, kein Intellekt, sondern ein erkenntnissloses: die Erkenntniss kommt erst als ein Accidenz,

ein Hülfsmittel der Erscheinung jenes Wesens, hinzu, kann daher es selbst nur nach Maassgabe ihrer eigenen, auf ganz andere Zwecke (die des individuellen Willens) berechneten Beschaffenheit, mithin sehr unvollkommen, in sich aufnehmen. Hieran liegt es, dass vom Daseyn, Wesen und Ursprung der Welt ein vollständiges, bis auf den letzten Grund gehendes und jeder Anforderung genügendes Verständniss unmöglich ist. So viel von den Gränzen meiner und aller Philosophie. —

Das ἓν και παν, d. h. dass das innere Wesen in allen Dingen schlechthin Eines und dasselbe sei, hatte, nachdem die Eleaten, Skotus Erigena, Jordan Bruno und Spinoza es ausführlich gelehrt und Schelling diese Lehre aufgefrischt hatte, meine Zeit bereits begriffen und eingesehen. Aber *was* dieses Eine sei und wie es dazu komme sich als das Viele darzustellen, ist ein Problem, dessen Lösung man zuerst bei mir findet. — Ebenfalls hatte man, seit den ältesten Zeiten, den Menschen als Mikrokosmos angesprochen. Ich habe den Satz umgekehrt und die Welt als Makranthropos nachgewiesen; sofern Wille und Vorstellung ihr wie sein Wesen erschöpft. Offenbar aber ist es richtiger, die Welt aus dem Menschen verstehen zu lehren, als den Menschen aus der Welt: denn aus dem unmittelbar Gegebenen, also dem Selbstbewusstseyn, hat man das mittelbar Gegebene, also das der äussern Anschauung, zu erklären; nicht umgekehrt.

Mit den *Pantheisten* habe ich nun zwar jenes ἓν και παν gemein, aber nicht das παν θεος; weil ich über die (im weitesten Sinne genommene) Erfahrung nicht hinausgehe und noch weniger mich mit den vorliegenden Datis in Widerspruch setze. *Skotus Erigena* erklärt, im Sinne des Pantheismus ganz konsequent, jede Erscheinung für eine Theophanie: dann muss aber dieser Begriff auch auf die schrecklichen und scheusslichen Erscheinungen übertragen werden: saubere Theophanien! Was mich ferner von den Pantheisten unterscheidet, ist hauptsächlich Folgendes. 1) Dass ihr θεος ein x, eine unbekannte Grösse ist, der *Wille* hingegen unter allem Möglichen das uns

am genauesten Bekannte, das allein unmittelbar Gegebene, daher zur Erklärung des Uebrigen ausschliesslich Geeignete. Denn überall muss das Unbekannte aus dem Bekannteren erklärt werden; nicht umgekehrt. — 2) Dass ihr θεος sich manifestirt animi causa, um seine Herrlichkeit zu entfalten, oder gar sich bewundern zu lassen. Abgesehen von der ihm hiebei untergelegten Eitelkeit, sind sie dadurch in den Fall gesetzt, die kolossalen Uebel der Welt hinwegsophisticiren zu müssen: aber die Welt bleibt in schreiendem und entsetzlichem Widerspruch mit jener phantasirten Vortrefflichkeit stehen. Bei mir hingegen kommt der *Wille* durch seine Objektivation, wie sie auch immer ausfalle, zur Selbsterkenntniss, wodurch seine Aufhebung, Wendung, Erlösung möglich wird. Auch hat demgemäss bei mir allein die Ethik ein sicheres Fundament und wird vollständig durchgeführt, in Uebereinstimmung mit den erhabenen und tiefgedachten Religionen, also dem Brahmanismus, Buddhaismus und Christenthum, nicht bloss mit dem Judenthum und Islam. Auch die Metaphysik des Schönen wird erst in Folge meiner Grundwahrheiten vollständig aufgeklärt, und braucht nicht mehr sich hinter leere Worte zu flüchten. Bei mir allein werden die Uebel der Welt in ihrer ganzen Grösse redlich eingestanden: sie können dies, weil die Antwort auf die Frage nach ihrem Ursprung zusammenfällt mit der auf die nach dem Ursprung der Welt. Hingegen ist in allen andern Systemen, weil sie sämmtlich optimistisch sind, die Frage nach dem Ursprung des Uebels die stets wieder hervorbrechende unheilbare Krankheit, mit welcher behaftet sie sich, unter Palliativen und Quacksalbereien, dahinschleppen.— 3) Dass ich von der Erfahrung und dem natürlichen, Jedem gegebenen Selbstbewusstseyn ausgehe und auf den Willen als das einzige Metaphysische hinleite, also den aufsteigenden, analytischen Gang nehme. Die Pantheisten hingegen gehen, umgekehrt, den herabsteigenden, den synthetischen: von ihrem θεος den sie, wenn auch bisweilen unter dem Namen substantia oder Absolutum, erbitten oder ertrotzen, gehen sie aus,

und dieses völlig Unbekannte soll dann alles Bekanntere erklären. — 4) Dass bei mir die Welt nicht die ganze Möglichkeit alles Seyns ausfüllt, sondern in dieser noch viel Raum bleibt für Das, was wir nur negativ bezeichnen als die Verneinung des Willens zum Leben. Pantheismus hingegen ist wesentlich Optimismus: ist aber die Welt das Beste, so hat es bei ihr sein Bewenden. — 5) Dass den Pantheisten die anschauliche Welt, also die Welt als Vorstellung, eben eine absichtliche Manifestation des ihr inwohnenden Gottes ist, welches keine eigentliche Erklärung ihres Hervortretens enthält, vielmehr selbst einer bedarf: bei mir hingegen findet die Welt als Vorstellung sich bloss per accidens ein, indem der Intellekt, mit seiner äussern Anschauung, zunächst nur das medium der Motive für die vollkommeneren Willenserscheinungen ist, welches sich allmälig zu jener Objektivität der Anschaulichkeit steigert, in welcher die Welt dasteht. In diesem Sinne wird von ihrer Entstehung, als anschaulichen Objekts, wirklich Rechenschaft gegeben, und zwar nicht, wie bei jenen, mittelst unhaltbarer Fiktionen.

Da, in Folge der Kantischen Kritik aller spekulativen Theologie, die Philosophirenden in Deutschland sich fast alle auf den *Spinoza* zurückwarfen, so dass die ganze unter dem Namen der Nachkantischen Philosophie bekannte Reihe verfehlter Versuche bloss geschmacklos aufgeputzter, in allerlei unverständliche Reden gehüllter und noch sonst verzerrter *Spinozismus* ist; will ich, nachdem ich das Verhältniss meiner Lehre zum Pantheismus überhaupt dargelegt habe, noch das, in welchem sie zum *Spinozismus* insbesondere steht, bezeichnen. Zu diesem also verhält sie sich wie das Neue Testament zum alten. Was nämlich das Alte Testament mit dem neuen gemein hat ist der selbe Gott-Schöpfer. Dem analog, ist bei mir, wie bei Spinoza, die Welt aus ihrer innern Kraft und durch sich selbst da. Allein beim *Spinoza* ist seine substantia aeterna, das innere Wesen der Welt, welches er selbst Deus betitelt, auch seinem moralischen Charakter und seinem Werthe nach, der Jehova, der Gott-Schöpfer, der seiner Schöpfung Beifall klatscht und findet,

dass Alles vortrefflich gerathen sei, παντα καλα λιαν. *Spinoza* hat ihm weiter nichts, als die Persönlichkeit entzogen. Auch bei ihm also ist die Welt und Alles in ihr ganz vortrefflich und wie es seyn soll: daher hat der Mensch weiter nichts zu thun, als vivere, agere, suum Esse conservare, ex fundamento proprium utile quaerendi (Eth. IV, pr. 67): er soll eben sich seines Lebens freuen, so lange es währt; ganz nach Koheleth, 9, 7—10. Kurz, es ist Optimismus: daher ist die ethische Seite schwach, wie im Alten Testament, ja sie ist sogar falsch und zum Theil empörend*). — Bei mir hingegen ist der Wille, oder das innere Wesen der Welt, keineswegs der Jehova, vielmehr ist es gleichsam der gekreuzigte Heiland, oder aber der gekreuzigte Schächer, je nachdem es sich entscheidet: demzufolge stimmt meine Ethik auch zur Christlichen durchweg und bis zu den höchsten Tendenzen dieser, wie nicht minder zu der des Brahmanismus und Buddhaismus. *Spinoza* hingegen konnte den Juden nicht los werden; quo semel est imbuta recens servabit odorem. Ganz Jüdisch, und im Verein mit dem Pantheismus obendrein absurd und abscheulich zugleich, ist seine Verachtung der Thiere, welche auch er, als blosse Sachen zu unserm Gebrauch, für rechtlos erklärt: Eth. IV. appendix, c. 27. — Bei dem Allen bleibt *Spinoza* ein sehr grosser Mann. Aber um seinen Werth richtig zu schätzen, muss man sein Verhältniss zum *Cartesius* im Auge behalten. Dieser hatte die Natur in Geist und Materie, d. i. denkende und ausgedehnte Substanz, scharf gespalten, und eben so Gott und Welt im völligen Gegensatz zu einander aufgestellt: auch *Spinoza*, so lange er Kartesianer war, lehrte das Alles, in seinen Cogitatis metaphysicis, c. 12, i. J. 1665. Erst in seinen letzten Jahren sah er

*) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentiâ valet. Tract. pol., c. 2, §. 8. — Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. Ibid. §. 12. — Uniuscujusque jus potentiâ ejus definitur. Eth. IV, pr. 37 schol. 1. — Besonders ist das 16. Kapitel des Tractatus theologico-politicus das rechte Kompendium der Immoralität Spinozischer Philosophie.

das Grundfalsche jenes zwiefachen Dualismus ein: und demzufolge besteht seine eigene Philosophie hauptsächlich in der indirekten Aufhebung jener zwei Gegensätze, welcher er jedoch, theils um seinen Lehrer nicht zu verletzen, theils um weniger anstössig zu seyn, mittelst einer streng dogmatischen Form, ein positives Ansehen gab, obgleich der Gehalt hauptsächlich negativ ist. Diesen negativen Sinn allein hat auch seine Identifikation der Welt mit Gott. Denn die Welt Gott nennen heisst nicht sie erklären: sie bleibt ein Räthsel unter diesem Namen, wie unter jenem. Aber jene beiden negativen Wahrheiten hatten Werth für ihre Zeit, wie für jede, in der es noch bewusste, oder unbewusste Kartesianer giebt. Mit allen Philosophen vor *Locke* hat er den Fehler gemein, von Begriffen auszugehen, ohne vorher deren Ursprung untersucht zu haben, wie da sind Substanz, Ursach u. s. w., die dann bei solchem Verfahren eine viel zu weit ausgedehnte Geltung erhalten. — Die, welche, in neuester Zeit, sich zum aufgekommenen Neo-Spinozismus nicht bekennen wollten, wurden, wie z. B. Jacobi, hauptsächlich durch das Schreckbild des *Fatalismus* davon zurückgescheucht. Unter diesem nämlich ist jede Lehre zu verstehen, welche das Daseyn der Welt, nebst der kritischen Lage des Menschengeschlechts in ihr, auf irgend eine absolute, d. h. nicht weiter erklärbare Nothwendigkeit zurückführt. Jene hingegen glaubten, es sei Alles daran gelegen, die Welt aus dem freien Willensakt eines ausser ihr befindlichen Wesens abzuleiten; als ob zum voraus gewiss wäre, welches von Beiden richtiger, oder auch nur in Beziehung auf uns besser wäre. Besonders aber wird dabei das non datur tertium vorausgesetzt, und demgemäss hat jede bisherige Philosophie das Eine oder das Andere vertreten. Ich zuerst bin hievon abgegangen, indem ich das Tertium wirklich aufstellte: der Willensakt, aus welchem die Welt entspringt, ist unser eigener. Er ist frei: denn der Satz vom Grunde, von dem allein alle Nothwendigkeit ihre Bedeutung hat, ist bloss die Form seiner Erscheinung. Eben darum ist diese, wenn ein Mal da, in ihrem Verlauf durchweg

nothwendig: in Folge hievon allein können wir aus ihr die Beschaffenheit jenes Willensaktes erkennen und demgemäss eventualiter anders wollen.

*

Gedruckt für Georg Müller Verlag in München in Didot'schen Schriften von Mänicke und Jahn in Rudolstadt. Buchausstattung von Paul Renner. Gebunden von Hübel und Denck in Leipzig. Zweihundert Exemplare wurden auf holländisch Büttenpapier abgezogen und in Ganzleder gebunden.

DATE DUE

DEC 1 2 1997			
DEC 1 2 1998			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

WELLESLEY COLLEGE LIBRARY
3 5002 03172 1124

B 3138 1912 v.2

Schopenhauer, Arthur 1788-
1860.

Die Welt als Wille und
Vorstellung